

Casas, património, civilização

Nomos versus physis no Pensamento Grego

Maria de Fátima Silva

Maria do Céu Fialho

Maria das Graças de Moraes Augusto
(coords.)

**CASAS, ESPOSAS Y NOMOS. LA CONSTITUCIÓN DEL IDEAL
FEMENINO EN EL PLIEGUE HESIÓDICO**
Houses, wives and *nomos*. The constitution of the female ideal in Hesiod

MARÍA CECILIA COLOMBANI
Universidad de Morón /Universidad de Mar del Plata
UBACyT
ceciliacolombani@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6215-0499>

RESUMEN – El proyecto del presente trabajo consiste en relevar el papel de la mujer en *Teogonía* y en *Trabajos y Días* desde una perspectiva matrimonial, a partir de la consolidación del *oikos*. Proponemos una lectura tendiente a rastrear el linaje positivo en el que se inscribe la buena esposa, reparando la primera inscripción de la mujer en un linaje tenebroso, a partir de su filiación con Pandora. Intentaremos pensar la problemática del matrimonio, asociado al modelo de conducta que exige el *oikos*, privilegiando el concepto de *nomos* como eje de la construcción socio-cultural y de la genérica en particular. Desde la dimensión que abre el *nomos* como eje regulador y normativo, nos resta problematizar el desplazamiento de la mujer desde su primera inscripción hacia una construcción identitaria de valencia positiva, encarnada en la figura de la buena esposa, capaz de co-construir un *oikos*, a través de un dispositivo disciplinario de impronta masculina. En esa producción de sentido, el mito inscribe un relato ancestral donde la figura del marido centra el dispositivo de consolidación de la casa como institución emblemática que el mito de Prometeo delinea en su ficción significativa.

PALABRAS CLAVE – matrimonio, *oikos*, *nomos*, mujer, disciplina.

ABSTRACT – The objective of the work seeks to highlight the role of women in *Theogony* and in *Works and Days* from a marriage perspective, from the consolidation of *oikos*. We propose a reading tending to trace the positive lineage in which the good wife registers, repairing the first inscription of the woman in a tenebrous lineage, from her filiation with Pandora. We will try to think about the problematic of marriage, associated with the behavior model demanded by the *oikos*, privileging the concept of *nomos* as the axis of socio-cultural construction and of the generic one in particular. From the dimension that opens the *nomos* as regulatory and normative axis, it remains to problematize the displacement of women from their first inscription to an identity construction of positive valence, embodied in the figure of the good wife able to co-build an *oikos*, by of a disciplinary device of masculine imprint. In this production of meaning, the myth inscribes an ancestral story in which the figure of the husband is the center of the consolidation device of the house.

KEYWORDS – marriage, *oikos*, *nomos*, woman, discipline.

INTRODUCCIÓN

“En Grecia, la primera novia, la novia del mito de Prometeo, el mito fundador de la humanidad, lleva un nombre-Pandora. [...] el Padre de los Dioses ordena a sus hijos dotados de inteligencia astuta que fabriquen la trampa que, bajo aspecto de novia, destina a los hombres”¹.

El proyecto del presente texto consiste en relevar el papel de la mujer en *Teogonía* y en *Trabajos y Días* desde la perspectiva matrimonial. Intentamos proponer una lectura tendiente a rastrear el linaje positivo, en el que se inscribe la buena esposa, asociado a la construcción de un modelo de conducta que el *oikos* exige y que ubica al marido en un lugar protagónico.

El lenguaje propio de Hesíodo está enmarcado en la lógica del linaje como operador discursivo, herramienta que utiliza para la institución de un sentido, entendiendo al mito como un *lógos* explicativo. Pensar a Hesíodo como la novedad que creemos que representa, nos conduce a sostener la lógica del linaje presente en sus poemas como un núcleo que cohesiona la totalidad de la obra. El linaje a modo de operador discursivo hilvana esa totalidad que avanza hacia formas más justas y ordenadas; ya sea en el plano cósmico-divino como en el plano social. Forma más justa y ordenada en la medida en que el linaje positivo triunfa estructuralmente sobre el negativo, ubicando a Zeus en el verdadero rector del proceso de consolidación del orden y del poder.

Quedan delineados en los dos poemas dos territorios conceptuales, definidos en términos de linaje, uno diurno y otro nocturno, uno positivo y otro negativo, uno de matriz luminosa, otro de cuño tenebroso, que permiten clasificar esa totalidad que incorpora tanto al mundo natural como al humano en un sistema compacto de significación. Esto no implica que no aparezcan ambigüedades y mezclas, bifurcaciones y atajos en el diagrama de fuerzas de esos dos linajes; diagrama que constituye la llave que posibilita las ambiciones de Hesíodo, “ambiciones por así decirlo unitarias: esas grandes y complexivas descripciones que, además, al menos en el caso de los dos primeros poemas, representan una visión idealizada: el progreso del mundo consiste en la implantación del orden de Zeus, que garantiza la justicia”².

La progresiva organicidad de los tres sistemas, el cósmico, el divino y el humano, supone un diagrama de tensiones sobre los que se asienta dicha organización. Potencias y divinidades que se inscriben en uno u otro linaje; reyes, hombres, mujeres, instituciones, comportamientos, estilos de vida, ciudades, se pueden leer desde una perspectiva u otra, al tiempo que edifican la arquitectura explicativa de la complejidad de la realidad. Complejidad que se define en el

¹ Leduc 1992: 271.

² Rodríguez Adrados 2001: 199.

terreno agonístico de los contrarios en oposición, representando un claro antecedente de las formulaciones posteriores que hacen del *pólemos* el hilo que borda la constitución de lo real.

Desde este marco teórico nos proponemos pensar el desplazamiento de las mujeres desde una perspectiva tenebrosa, a partir de su filiación con Pandora, hacia una construcción identitaria de valencia positiva, encarnada en la figura de la buena esposa. En esa construcción de sentido, el mito inscribe un relato ancestral donde la figura del marido, como portador de un modo de saber y de poder, centra el dispositivo de consolidación del *oikos* como institución emblemática que delinearía el mito de Prometeo en su ficción significativa.

Si los hombres necesitan de la mujer más allá de que ésta constituya un espinoso engaño, entonces la tarea será consolidar el mejor matrimonio posible en el limitado esquema de posibilidades que la propia naturaleza femenina brinda. Proponemos por lo tanto, partir de la inscripción de la mujer en un linaje nocturno para ver en qué medida el matrimonio puede desplazarla hacia un segmento simbólico de valencia opuesta.

LAS HIJAS DE PANDORA³

“Los dioses modelan una criatura artificial, de la que extraerá su origen el *géno*s de las mujeres, destinado a instalarse y a habitar entre los hombres para su mayor desgracia”⁴.

La primera inscripción de la mujer obedece a su proximidad con Pandora y por ende su territorialización simbólica supone una definición en términos de oscuridad y tenebrosidad. El campo del verbo *τεύχω* da cuenta del acto *poiético* que caracteriza la creación de Pandora como artefacto dispuesto por Zeus como castigo: “preparar, edificar, construir, producir, crear”. En efecto, Pandora es, ante todo, un artificio, una producción dolosa porque esa encantadora doncella guarda en su interior el bello mal. Fantástica tensión que sintetiza la contradicción ontológica que la primera novia encierra en su ambigüedad identitaria⁵.

El verbo *ἐξάγω*, “sacar a luz, llevar, conducir”, da cuenta del inicio de un viaje hacia tierras oscuras. Pandora es llevada hacia los dioses y hacia los hombres y esa presentación formal representa el inicio de un vínculo que reportará las peores consecuencias para los hombres que otrora vivían sin necesidad del elemento femenino.

³ Sobre la etimología del nombre, ver Carrière 1996: 404.

⁴ Sissa 1992: 108.

⁵ Colombani 2016.

Presentada y conducida con el ornato, el atavío, la gloria, de una primera novia⁶, Pandora genera el asombro de todos por igual, homologando en el sentimiento de admiración a hombres y dioses. El participio ἀγαλλομένην, “glorificada, exaltada, adornada”, refuerza el atavío que le corresponde a una novia, conducida, tal como de ello da cuenta el sistema matrimonial arcaico. Atenea ha sido, ni más ni menos, la encargada del ornato. Todas las fichas están puestas en esa presencia contradictoria que ha llegado para instalarse definitivamente, ya que su presencia coincide con la condición de posibilidad de la estirpe femenina. Peculiar dimensión ontológica de una Pandora intrínsecamente ambigua que no permite lecturas unilaterales.

La palabra θαῦμα marca una dimensión interesante: “maravilla, cosa maravillosa de ver, admiración, sorpresa, asombro”. Evocamos el sentido que le otorga K. Jaspers a la admiración o al asombro cuando lo ubica como uno de los cuatro orígenes de la filosofía, retrotrayéndose al mundo griego⁷.

Es un asombro asociado a la perplejidad; es la admiración frente a aquello que conmociona por desconocido; incluso Jaspers va más allá y asocia el asombro con la conciencia de no saber. Pandora asombra y conmociona; su belleza es el pasaporte a una admiración que seduce por igual y sin medir consecuencias. Epimeteo es el último eslabón de una cadena de seducción que se inicia en esta presentación simbólica.

Quizás el adjetivo ἀμήχανος, “perplejo, inconcebible, indescriptible”, dé cuenta de la imposibilidad de comprender esa presencia que se impone a partir de su belleza. En la misma línea interpretativa, el verbo ἀμηχανέω, “dudar, no saber, estar perplejo”, remata el sentido.

Pandora es origen; no exactamente en el sentido temporal, sino desde una perspectiva ontológica, ya que constituye el “desde dónde” de una emergencia; la expresión ἐκ τῆς γένος, alude precisamente a ese punto del origen, de la fuente en tanto condición de ser de lo que de ello deriva y lo que deriva es la raza de las mujeres más femeninas, γυναικῶν θηλυτεράων, enfatizando con el grado del adjetivo θήλυς, “femenino, mujeril, delicado, tierno”, las marcas del colectivo.

La incorporación de Pandora al linaje nocturno está definitivamente corroborada por la presencia del adjetivo ὀλοός, “funesto, fatal, mortal, pernicioso, doloroso”. Así, ὀλώοιν γένος es la marca de una serie de asociaciones semánticas que la ubican en el umbral de la noche, emparentada con las potencias de valencia negativa que abren el panorama de lo Otro. Si atendemos a los significados se muestran tres campos: el del daño, el del dolor, y el de la propia muerte. Pandora parece resumir en su figura el plexo de negatividades que desde distintos atajos amenazan a los hombres, reportándoles una vida cargada de sufrimiento.

⁶ Leduc 1992.

⁷ Jaspers 1981.

Horizonte expresamente antropológico donde la aflicción constituye la marca humana por excelencia; pena grande, πῆμα μέγα, es la nueva expresión que caracteriza el dolo sutil y el campo del término πῆμα vuelve a abrir una polifonía de significaciones de registro diferenciado, más allá de su inscripción en el marco de la oscuridad: calamidad, miseria, desgracia, daño, azote, sufrimiento. Ahora bien, ¿cuál es la primera marca concreta de esta raza aparentemente inde-seable? ¿Qué conducta territorializa a las mujeres en un segmento nocturno, emparentándolas con Νύξ? La marca se inscribe en la ausencia de solidaridad; no son compañeras de la perniciosa pobreza y con ello delegan en los hombres el enfrentar aquello que resulta el escenario dominante de *Trabajos y Días*, esto es, la pobreza. Las mujeres niegan con sus marcas identitarias el campo de sentido del adjetivo σύμφορος, clave de los juegos de reciprocidad que deben atravesar la aldea para convertirla en un *topos* habitable; no son compañeras y, en ese sentido, no convienen, porque ni son útiles ni son provechosas. Son seres inapropiados, lo que refuerza su inscripción tenebrosa.

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεῦξε καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο.
 ἐξάγαγ', ἔνθα περ ἄλλοι ἔσαν θεοὶ ἢδ' ἄνθρωποι,
 κόσμῳ ἀγαλλομένην γλαυκῶπιδος ὀβριμοπάτρης.
 θαῦμα δ' ἔχ' ἀθανάτους τε θεοὺς θνητούς τ' ἀνθρώπους,
 ὡς εἶδον δόλον αἰπύν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν.
 ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων,
 τῆς γὰρ ὀλώϊόν ἐστι γένος καὶ φύλα γυναικῶν,
 πῆμα μέγ' αἶ θνητοῖσι μετ' ἀνδράσι ναιετάουσιν
 οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο.

Entonces después que compuso este bello mal en vez del bien,
 la condujo donde estaban los otros dioses y los hombres
 glorificada con el ornato de la hija del poderoso padre, la de ojos glaucos;
 y el asombro se adueñó de inmortales dioses y mortales hombres,
 cuando vieron el dolo sutil, incomprensible para los hombres.
 En efecto de ella viene la raza de las mujeres más femeninas,
 [en efecto de ella viene la funesta raza y género de las mujeres,]
 pena grande, que habitan entre los hombres,
 de la perniciosa pobreza no son compañeras sino de la saciedad.

(*Teogonía* 585-593)

Los versos resultan reveladores ya que ubican en cierto plano de semejanza a los hombres mortales y a los dioses inmortales ya que ambos registros de ser sufren el mismo asombro frente a la criatura que la hija de Zeus les presenta. Criatura asombrosa e incomprensible según la marca del texto. Es posible que el asombro esté determinado por esta imposibilidad de comprender esa figura ambigua que Pandora representa. Un dolo sutil, δόλον αἰπύν, que ha llegado

para trastornar la vida de los pobres mortales porque de ella nace la estirpe de funestas mujeres, duplicando la ambigüedad intrínseca que la propia Pandora ostenta. Mujeres funestas pero necesarias; mujeres que constituirán la fuente de infinitas penurias en el *oikos* pero que, al mismo tiempo son el mal necesario que implica su vientre gestante. Al mismo tiempo es apariencia, inaugurando el campo típicamente femenino de *tà pseudéa*, las cosas aparentes. El adjetivo remite a la idea de engañoso, no verídico, irreal. Pandora tiene apariencia, sin ser ella misma una casta doncella⁸.

Los hombres vivían sin la necesidad de las mujeres, ya que “en todos estos relatos, más allá de las diferencias de género literario y de contenido, se descubre un mismo esquema narrativo: las mujeres son un suplemento, una pieza agregada a un grupo social que antes de su aparición, era perfecto y feliz; ellas forman un *génos*, un género aparte”⁹; pero la insolencia del Japetónida implica el pasaporte al dolor y al sufrimiento a partir de las consecuencias antropológicas del pretendido engaño a Zeus. Por un lado, la fundación del sacrificio como marca de la distancia ontológica entre ambos planos y la conyugalidad como la necesidad de unirse a una mujer para procrear los hijos que el linaje demanda. Cocción de los alimentos y matrimonio pasan a ser los enclaves fundacionales de la condición humana. Pandora es esa primera mujer, madre de la raza de las mujeres, y cuna de la ruina para los hombres. Como dice Fontenrose, “the Pandora myth demand that we look upon Pandora as ancestress of living men and as archetype of womankind”¹⁰.

Ahora bien, la mujer es una pena grande que habita entre los pobres hombres mortales que padecen su presencia; presencia que, al mismo tiempo, resulta necesaria e imprescindible por ese vientre que se convierte en un elemento de poder y temor simultáneamente, marcando intrínsecamente su duplicidad estructural.

Ser voraz e insaciable, más cercano a los animales que a los mortales hombres, no puede ser la fiel compañera del varón en el *oikos*, a menos de que encuentre una buena esposa que reivindique a esa funesta raza de mujeres. Ese ser voraz transgrede las leyes de la prudencia y con su acción cae en el peligroso territorio de la *hybris*, sumando dos nuevas marcas identitarias: la transgresión y el peligro. Pandora misma es un engaño, “la *Apáte* [Engaño] bajo la máscara de *Philótes* [Seducción]”¹¹.

⁸ Zeitlin 1996: 350. Resulta interesante las relaciones entre Pandora y la fundación del sacrificio en relación a los lotes que Prometeo le ofrece a Zeus, uno de los cuales reviste la misma apariencia que Pandora: “Comme la part sacrificielle de nourriture offerte aux dieux, Pandore est belle à l’extérieur et mauvaise à l’intérieur”.

⁹ Sissa 1992: 109.

¹⁰ Fontenrose 1974: 2.

¹¹ Vernant 2001: 61.

Insaciable reseca a su marido, al tiempo que no parece colaborar en la casa, tal como Pandora que, a pesar de haber sido instruida en las labores, no da cuenta de tal aprendizaje. La mujer es un castigo, un mal¹², encarnando en sí misma todo el estigma del linaje negativo. Las mujeres, Pandora, Afrodita, etc., son, así, hijas de la Noche¹³, pertenecientes al linaje oscuro que se enfrentará al positivo-masculino. Mujer improductiva, incapaz de convertirse en la *synergós*, como sí lo harán más tarde aquellas mujeres jenofontecas que pasen por el correspondiente dispositivo educativo que su condición natural exige, como forma de disciplinamiento y corrección. El *nómos* debe siempre corregir los aspectos de la *physis*.

Los versos que siguen vuelven a poner sobre el escenario de la crítica y la inquietud ciertas marcas de la negatividad que atraviesa al oscuro linaje de las mujeres, ahora presente en *Trabajos y Días*. En este caso, la presencia de la mujer parece jugarse más nítidamente en el plano de los hombres, en el de la historia que atraviesa a los mortales¹⁴.

μη δὲ γυνή σε νόον πυγοστόλος ἔξαπατάτω
αἰμύλα κωτίλλουσα, τεῆν διφῶσα καλιήν.
ὄς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὃ γε φηλήτησιν.

Que una mujer no te engañe la mente con un vestido entallado,
Parloteando seductora, en busca de tu cabaña:
Quien confía en una mujer, ése confía en ladrones.

(*Trabajos y Días* 373-375)

Una primera referencia se inscribe en el universo sexual. Irresistible y seductora su imagen queda fijada en un vestido entallado que marca seguramente sus curvas deseables, imposibles de resistir por los varones mortales cautivados por sus encantos; son estos atributos los que obnubilan la mente, ya que sabemos que el amor afloja los miembros y oscurece la razón. Cuando esto ocurre el pasaporte a las penurias está asegurado.

La segunda marca obedece a la condición de la mujer de parlotear sin parar, interesada en el granero y en la cabaña del varón. “Parloteando seductora” es la representación canónica que la mujer arrastra desde tiempos inmemoriales, αἰμύλα κωτίλλουσα. La dimensión del verbo merece atención: se trata del par-

¹² Marquardt 1982: 288: “Pandora is made to be an evil (kakón) for men”.

¹³ Marquardt 1982: 284.

¹⁴ Si bien la intencionalidad del poema se juega en la necesidad humana del trabajo, coincidimos con la interpretación de Judet de La Combe y Lernoold 1996: 308, cuando sostienen que la presencia de Pandora no está vinculada a la dimensión de la productividad ni que concierne a la esfera del trabajo, sino que representa “un changement d’ époque après une coupure radicale”.

loteo vano de quien no está habilitado para tomar reflexivamente el *logos* por su incapacidad natural. Incipiente partición que a lo largo de la historia hará de las mujeres seres que pronuncian una palabra menor en su peso y contenido en relación con la palabra cargada de sentido de los varones, a quienes pertenece la reflexión como marca identitaria, a diferencia de la emotividad e impulsividad femenina, rasgos arquetípicamente femeninos, difíciles de conciliar con el *nomos* y fuertemente asociado a la *physis*.

El final de los versos ubica a la mujer en un lugar que compromete su moral. Transgrediendo nuevamente el *nomos* y la actitud ética que impone la ley, la mujer aparece como un ser predador, rapaz. Este punto la convierte claramente en una transgresora del *nomos* que regula las relaciones de reciprocidad ya que solo el trabajo inscrito en la justicia y la virtud como pilares éticos, puede conducir a la riqueza o al bienestar.

La mujer aparece así como un ser codicioso, incapaz de colaborar en aumentar el granero. Su presencia predadora es antieconómica. Quien confía en una mujer, confía en ladrones. Es la definitiva territorialización de la mujer en el indeseable *topos* de la otredad, marcado por la tenebrosidad temible y amenazante. Mujer transgresora de las normas ancestrales, pura emotividad e impulsividad que contradice el universo regulado de las pautas de la convivialidad.

Criatura a-cósmica que con su conducta jaquea el orden social, íntimamente asociado al orden cósmico que Zeus como garante dispone y mantiene desde su poder regio.

La mujer no parece obedecer a las reglas del *oikos* y un *oikos* desajustado trastoca la totalidad del tejido social. No hay distancia entre la normatividad del hogar y la regulación de lo socio-cósmico. Es necesario encauzar esa otredad para que quede integrada en el marco de lo regulado por el *nomos*. En absoluta coherencia con lo vertido por el poeta a lo largo del poema, si la mujer está asociada al mal, a la falta y al peligro, entonces su elección-instrucción es tema de preocupación y constituye un *topos* sobrecargado de valoraciones, exhortaciones y prevenciones, sobre todo “las que, como Pandora, siembran la destrucción entre los hombres, las que absorben sus esfuerzos y energías, pero resultan imprescindibles para su reproducción y placer”¹⁵.

El modo de encauzar a la mujer es territorializarla en el espacio político del *oikos* como geografía de secuestro. Utilizamos el término en el sentido de espacialización, fijación. La mujer debe ser espacializada en el ámbito regulado del *oikos* para subvertir sus marcas amenazantes y peligrosas. A partir de la dimensión que el *nomos* despliega como eje regulativo y normativo, siendo esa su función capital al interior de las sociedades antiguas, nos resta acompañar el desplazamiento de la mujer desde esta primera inscripción negativa y ame-

¹⁵ Plácido 1992: 593.

nazante por su intrínseca peligrosidad, hacia una construcción identitaria de registro positivo, inscrita en la representación arquetípica de la buena esposa, moldeada para co-construir un *oikos*, a través de una cartografía disciplinaria de impronta masculina.

NO TODO ESTÁ PERDIDO. CONTROL Y DISCIPLINA

ὠραῖος δὲ γυναῖκα τεὸν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι,
μήτε τριηκόντων ἐτέων μάλα πόλλ' ἀπολείπων
μήτ' ἐπιθεις μάλα πολλὰ: γάμος δέ τοι ὦριος οὔτος:
ἢ δὲ γυνή τέτορ' ἠβῶοι, πέμπτω δὲ γαμοῖτο.
παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὥς κ' ἦθεα κεδνὰ διδάξης.
τὴν δὲ μάλιστα γαμεῖν, ἢ τις σέθεν ἐγγύθι ναίει,
πάντα μάλ' ἀμφιδῶν, μὴ γείτοσι χάρματα γήμης.
οὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ ληίζετ' ἄμεινον
τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αὖτε κακῆς οὐ ῥίγιον ἄλλο,
δειπνολόχης: ἦτ' ἄνδρα καὶ ἴφθιμόν περ ἐόντα
εὔει ἄτερ δαλοῖο καὶ ὠμῶ γήραϊ δῶκεν.

A tiempo lleva una mujer a tu casa,
Cuando no te falte mucho para los treinta años,
Ni se te agreguen muchos más; pues ése es un matrimonio oportuno.
La mujer tenga cuatro años de púber y en el quinto se case.
Una virgen desposa, para que le enseñes costumbres respetables,
y principalmente desposa a una que de ti cerca vive,
mirando bien todo alrededor, no sea que desposes motivos de risa para
tus vecinos.
Pues el hombre no se lleva nada mejor que una mujer
buena, ni, en cambio, nada más terrible que otra mala
al acecho de comida, la que al hombre, aunque sea fuerte,
lo consume sin brasa y lo entrega a prematura vejez.

(Trabajos y Días 695-705)

La poesía didáctica de Hesíodo está pautando el *nómos* matrimonial. El matrimonio es el *kairós* de una elección prudente si el varón sabe escoger una buena mujer dentro del colectivo que, como sabemos, tiene en el imaginario hesiódico una perspectiva ambigua, y sostener con ella lo que la normatividad matrimonial exige en el marco del juego de alianzas propias del mundo arcaico.

Los roles pedagógicos quedan claramente definidos y las edades adecuadas para la misión educativa también. Corresponde al varón doblar en edad a su mujer porque la combinación entre la experiencia masculina y la maleabilidad femenina harán posible el éxito del dispositivo pedagógico.

La *paideia* femenina exige naturalmente un espacio afín a la tarea. Toda empresa disciplinaria necesita de un *topos* que garantice la viabilidad de su fun-

cionamiento. De allí la recomendación retórica de Hesíodo a su interlocutor: “A tiempo lleva una mujer a tu casa”. La dimensión del verbo ἄγω, conducir, abre el mapa de las relaciones de reciprocidad: el varón conduce y la joven se deja conducir en lo que constituye la primera marca del ritual matrimonial. La mujer es conducida al *oikos* del varón. La casa se convierte así en el territorio estratégico de una construcción subjetiva ajustada al *nomos* matrimonial.

Esta disimetría de edad conviene teniendo en cuenta el destino que un matrimonio puede tener ya que puede convertirse en un buen matrimonio o en un verdadero calvario. Siempre se juega como telón de fondo la asociación matrimonio-*kairós*, pues el que acabamos de describir, “ése es un matrimonio oportuno”.

La elección debe ser estratégica porque un mal matrimonio es verdaderamente una ruina, un pasaje al dolor y al sufrimiento. La tarea pedagógica de cuño patriarcal se inicia luego de una nueva advertencia retórica, “desposa una virgen”, como el *nómos* indica, y la gesta radica fundamentalmente en enseñarle costumbres respetables.

No debe asombrarnos el contenido de la operación pedagógica. Costumbres respetables que se asocian con uno de los pilares del *kósmos* hesiódico: la virtud; aquello capaz de transformar a los varones transidos por la *hybris* y las costumbres no respetables. Sabemos que la *areté* y la justicia son las bases de la gesta pedagógica y transformadora de las identidades.

La elección de la mujer es estratégica y constituye el *kairós* de una vida honorable porque, de fracasar, el varón puede convertirse en el hazmerreír de sus vecinos, quebrando con ello su reputación y buen nombre. El matrimonio se convierte así en una institución que permite el pasaje de la *physis* al *nómos* porque constituye un territorio transido por la normatividad y regulado por las costumbres asociadas a la mismísima regulación cósmica. Un buen *oikos* es una micro estructura de poder que reproduce la normatividad del *kosmos*.

Elegir una mujer que viva cerca del varón puede constituir un signo de control si asociamos la advertencia a la posibilidad de que esa mujer sea la que lleva a la ruina al varón que recibe burlas; “y principalmente desposa a una que de ti cerca vive”, es el consejo retórico de un poeta preocupado por cubrir todos los frentes que garanticen una reconstrucción moral.

Ya que el matrimonio constituye una valor fundamental en los sociedades arcaicas como modo de consolidación del tejido social y debido a que su destino es incierto a partir de la elección de la compañera, el tópico constituye un nudo de preocupación insistente en la obra hesiódica. Los versos vuelven sobre el tema cuando el poeta advierte: “Pues el hombre no se lleva nada mejor que una mujer buena”, reafirmando con ello la idea de la buena elección. En este dispositivo binario que define a la buena esposa en contrapunto con la mala mujer, las características de esta última constituyen una reafirmación de las marcas femeninas

por excelencia, inscritas en un linaje nocturno asociado a Noche como potencia rectora.

Una mujer voraz, animalizada, que vive al acecho de la comida. Mujer-*hybris* cuya impulsividad la convierte en un puro *gaster*, insaciable, pero también peligrosa ya que puede jaquear el poder del marido, consumiéndolo. Esto abre una dimensión interesante que se juega en las relaciones de poder entre los cónyuges. La verdadera ruina, asociada al temor, está marcada por un poder femenino que se afirma sobre el poder masculino neutralizándolo. Coincidimos con James Redfield cuando observa que el poder femenino que se sale de su cauce es, necesariamente, el poder sexual que debilita al poder masculino¹⁶.

Una mujer que precipita la ruina y hasta la muerte del varón es la peor marca de una alianza mal consumada. Frente a ella el *oikos* se vuelve a-cósmico, como la *polis* a-cósmica cuando se enseorea la injusticia a partir de los reyes devoradores de dones, los *dorophagoi*. La estructura es la misma; toda forma de *hybris* rompe el orden de aquello sobre lo que se asienta, sea la vida personal, la vida matrimonial o la vida social en su conjunto. Solo la medida y la prudencia constituyen fuerzas cosmificantes, a partir de su ajuste al *nomos* que siempre restaura los *topoi*.

CONCLUSIONES

Nuestro proyecto ha pretendido subrayar la representación de la mujer en *Teogonía* y en *Trabajos y Días* priorizando una dimensión matrimonial, a partir de la consolidación del *oikos* como estructura normativa y regulativa.

Propusimos una lectura crítica, de carácter antropológico-filosófico rastreando la inscripción de la buena esposa en el linaje positivo, acción que repara una primera fijación femenina en un linaje tenebroso, a partir de su descendencia de Pandora.

El *nomos*, inscrito en la institución matrimonial, diagrama como eje regulativo y normativo esa posibilidad de reconstrucción identitaria de matriz positiva que la buena esposa es capaz de sostener.

El mito, como dación de sentido, inscribe un relato fundacional, significativo, verdadero y arquetípico, donde la figura del marido, portador de una sabiduría natural y de un tipo de poder instituyente, es el artífice de la consolidación de la casa como institución emblemática que el mito de Prometeo define en su ficción significativa.

¹⁶ Redfield 1993: 186.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Hesíodo (2000), *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Hesiod (2006), *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Liddel, H. G., Scott, R. (1996), *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Liñares, L. (2005), *Hesíodo. Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada.
- Vianello de Córdoba, P. (1978), *Hesíodo. Teogonía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Colombani, M. C. (2016), *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: EUEM.
- Fontenrose, J. (1974), "Work, justice, and Hesiod's five ages", *CPhil* 69.1: 1-16.
- Jaspers, K. (1981), *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: FCE.
- Judet de La Combe, P., Lernould, A. (1996), "Sur la Pandore des *Travaux*. Esquisses", in F. Blaise, P. Judet de La Combe, P. Rousseau, (eds.), *Le métier du mythe. Lectures d' Hésiode*. Paris, Presses Universitaires du Septentrion: 301-313.
- Leduc, C. (1992), "¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.", in G. Duby, M. Perrot (eds.), *Historia de las Mujeres*, 1. La Antigüedad. Madrid, Taurus: 251-316.
- Marquardt, P. (1982), "Hesiod's ambiguous view of woman", *CPhil* 77. 4: 283-291.
- Plácido, D. (1992), "La naturaleza femenina en la imagen griega del extremo Occidente", in G. Duby, M. Perrot (eds.), *Historia de las Mujeres*, 1. La Antigüedad. Madrid, Taurus: 567-578.
- Redfield, J. (1993), "El hombre y la vida doméstica", in J.-P. Vernant (ed.), *El hombre griego*. Madrid, Alianza: 177-210.
- Rodríguez Adrados, F. (2001), "La composición de los poemas hesiódicos", *Emérita* 69. 22: 197-223.
- Sissa, G. (1992), "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual", in G. Duby, M. Perrot (eds.), *Historia de las Mujeres*, 1. La Antigüedad. Madrid, Taurus: 73-114.
- Vernant, J.-P. (2001), *Mito y pensamiento en la gracia Antigua*. Barcelona: Ariel.
- Zeitlin, F. (1996), "L' origine de la femme et la femme origine: La Pandore d' Hésiode", in F. Blaise, P. Judet de La Combe, P. Rousseau (eds.), *Le métier du mythe. Lectures d' Hésiode*. Paris, Presses Universitaires du Septentrion: 349-380.