

LA VISIÓN DE LA DI-VISIÓN (SÓF. E. COL., 337-45)

Margarita Garrido

Al plantear las causas de la guerra entre griegos y bárbaros surge la obra de quien es considerado el fundador de la historiografía antigua, **Heródoto**. Un término clave para la comprensión de su actividad intelectual es *ιστορι/η* que aparece asociada con *ópsis*, *gnóme* y *epistéme*. En los nueve volúmenes de sus *Historias*, *ιστορι/η* cubre, a grandes rasgos, tanto los relatos del pasado como las costumbres contemporáneas, edificios y lugares (*Hist.*, I1; II 99.1; II 118.3; II 119.13; VII 96.6).

En su percepción del proceso histórico enunciado para un público griego, la geografía y la etnografía son fundamentales para Heródoto y, en opinión de Immerwahr, a menudo juzga las costumbres por su efecto social y político a la vez que las considera válidas dentro de un contexto cultural específico (1990: 465-80). Así describe a los egipcios, un pueblo extraño a los ojos y pensamiento de quien ha abrevado la cultura griega:

“Voy a hablar de Egipto pues es una región digna de admiración, más que otras, especialmente porque ofrece una actividad mental mayor que las demás regiones. A causa de esto se podría decir mucho de ella. No sólo por su cielo, diferente a otros, y su río, de naturaleza distinta a la de otros ríos, sino porque los egipcios tienen costumbres y leyes distintas de otros pueblos. En ellos, las mujeres están en el ágora y practican el comercio, en cambio los varones, estando en sus casas, tejen. Además, tejen empujando la trama hacia abajo mientras los otros la empujan hacia arriba. Asimismo, los varones llevan la carga sobre la cabeza, las mujeres, en cambio, sobre los hombros. [...] Y ninguna mujer es sacerdotisa, tanto de divinidad masculina como femenina, en cambio los varones lo son de todas las divinidades. Por último, alimentar a los padres no es obligación de los hijos varones si no es su voluntad; en cambio, es absoluta obligación de las hijas aun en contra de su voluntad” (*Hist.*, II, 35-36.1).

La reputación de Heródoto en los últimos tiempos ha sido motivo de controversia. Lo señala Immerwahr cuando menciona que el problema tiene sus raíces en la pretensión de registrar información oral y en el fracaso a la hora de distinguir entre hecho y prejuicio en los informantes, especialmente en el libro II referido a Egipto. Heródoto maneja las afirmaciones sobre las fuentes con

considerable libertad; sin embargo, esto no hace de él un escritor de ficción (1990: 477-80).

Más allá de las fuentes históricas, el sistema lingüístico juega un papel importante en la construcción del imaginario social. Esto significa que la mentalidad colectiva y la conducta individual y social están condicionadas de alguna manera por ese sistema (Calero Fernández, 1999:67). Por lo tanto, tras el velo del lenguaje se devela una construcción cultural donde la diferencia traspasa las razas y afecta, sobremanera, la condición social de mujeres y varones. Racismo y sexismo no son consecuencia de diferencias físicas; antes bien, ciertas diferencias físicas se utilizan para legitimar las relaciones sociales y, en concreto, las relaciones de poder de quien dicta las normas y los valores culturales. (Bock,1991:55-77)

Y hablando de la diferencia sexual en relación con otros tipos de diferencia es oportuna la consideración de Platón y Aristóteles. Entre las ideas conductoras de estos filósofos, Sissa observa la preocupación por clasificar y la tendencia a reducir la oposición, ya sea transformando la antinomia de dos términos autónomos y equivalentes en simple alteración de uno de ellos o bien neutralizando los rasgos distintivos bajo la categoría de una naturaleza común, a fin de salvar la inferioridad (1991:109). Esta ideología sexista influye en el discurso filosófico de dos maneras: como condicionante inmediato del modo como la mujer es pensada en la sistematización de las representaciones ideológicas, y como condicionante mediato de la mala fe de un discurso que se constituye como la forma por excelencia de relación conscientemente elaborada, afirma Amorós (1982:37-38).

Al preguntarnos, entonces, cómo diferencias biológicas adquieren significados culturales y proyectan consecuencias sociales, apelamos a la relación entre lenguaje, pensamiento y cultura partiendo del discurso como punto central para entender cómo se construye el significado de la diferencia. Asimismo, partimos de la concepción de *género* como categoría fundamental de la realidad social, cultural e histórica, donde la percepción de los significados se vinculan con variados tipos de representaciones culturales (Scott, 1991:59-88; 1992:85-104).

Y hablando del significado de la diferencia, con reminiscencias al citado libro II de las *Historias* de Heródoto, consideramos dos pasajes de la tragedia ateniense que contraponen no sólo a griegos y egipcios sino también a varones y mujeres. En *Suplicantes* de Esquilo, al comparar ambos pueblos, un rey marca la supremacía de los griegos con metáforas que contornean la lucha de lobos con perros e insinúan la competencia de papiros y espigas (*Sup.*760-61). Y, en *Edipo en Colono* de Sófocles, el personaje homónimo reprueba las costumbres del pueblo egipcio en lo que atañe a la función social de varones y mujeres pues

los varones se quedan en sus casas, tejiendo, mientras las mujeres salen a buscar el sustento familiar (vs., 337-45).

Desde esta perspectiva, nos proponemos analizar las operaciones de la diferencia y las formas en que se hace trabajar los significados a partir del discurso de quien en su condición de padre hace referencia a la práctica de la vida social en *Edipo en Colono*. Edipo desvaloriza a sus hijos frente a sus hijas que, atendiendo las necesidades del padre anciano, ciego y exiliado, están inmersas en un ámbito prescripto para varones. Fuera del hogar, ellas soportan desgracias; sus hermanos, en cambio, permanecen en el interior, como mujeres, $\pi\alpha\rho\theta\epsilon/\nu\omicron\iota$ (343). Edipo considera “natural”, o al menos “conveniente” (342), que las mujeres permanezcan en sus casas, tejiendo, mientras los varones se ocupan de cuestiones del ámbito exterior. Así dice:

iAh, cuán de cerca se adaptan esos dos (sus hijos varones), en su natural y en sus géneros de vida, a las costumbres que existen en Egipto! En efecto, allí los varones se quedan sentados en sus casas tejiendo, mientras que las mujeres, siempre fuera de la vivienda, preparan los recursos de vida. En nuestro caso, hijas mías, quienes era natural que se ocuparan de estas cosas están en casa, guardándola como si fueran mujeres, mientras que vosotras dos en lugar de ellos sois quienes soportáis las desgracias de este miserable (vs.,337-45).

Edipo delata, ante sus hijas, que sus dos hijos han olvidado las obligaciones familiares. Desde la condición de padre que transmite qué es ser varón y ser mujer, censura a sus hijos y alaba a sus hijas. A Antígona le muestra su gratitud al servirle de guía, vagando por los caminos, sin alimento, descalza, padeciendo la lluvia y el sol. Y a Ismene le agradece sus pasos tras la huella paterna a fin de traerle noticias de la tierra natal. Pero como la tarea femenina es realizada en el ámbito exterior, se compadece de sus hijas expuestas a factores meteorológicos, al hambre e, incluso, a los peligros del camino. Por esto, Edipo elogia la función femenina de $\tau\rho\phi\phi/\phi$ (338, 341, 346, 352) y de $\phi\nu/\lambda\alpha\chi$ (355).

Atendiendo al vínculo paterno filial, Antígona e Ismene cumplen la función de madres en la entrega afectiva hacia su padre que depende de ellas como un niño. En contraposición, los hijos de Edipo se caracterizan por el descuido de las relaciones parentales, mientras arriesgan hasta la propia vida en búsqueda de poder (371-81; 1416-19), con comportamientos hetero y autodestructivos que se oponen al cuidado de la vida en manos femeninas.

Asimismo, las hijas de Edipo establecen vínculos parentales con predominio de las emociones cálidas, es decir, ternura, cariño, amor (324-30; 1104-16) (Burín, 1994:2-8). El peso dado a los afectos y el cuidado puesto en el

ámbito familiar construyen a estos personajes femeninos en la categoría de “ser para otro”. En las interacciones masculinas, en cambio, los vínculos se caracterizan por los afectos puestos en juego mediante emociones frías, es decir, distancia afectiva, indiferencia, inclusive odio. El modo privilegiado de comportamiento de los hijos de Edipo conlleva la rivalidad entre hermanos e inclusive con el padre (599-601). En la búsqueda del poder utilizan la confrontación, vista como conducta heroica. Así, la exposición excesiva al riesgo forma parte de la visión agonística masculina; es índice de virilidad. En ese contexto, las emociones cálidas, la cooperación y la empatía no parecen incluirse en las prescripciones de la normativa de género para los varones de Edipo, en tanto en la distribución dicotómica son prescriptas para las mujeres.

Ahora bien, apartándonos de las relaciones sociales de sexo manifiestas en el discurso de Edipo, que en el rol de padre fija la norma para el funcionamiento de su *oikos*, es oportuno ampliar el análisis centrándonos en el personaje de Creonte. Apenas ve a Antígona, le reprocha su juventud desperdiciada en el prolongado cuidado del padre (751-52). El reclamo por el ejercicio de otra función social, la del matrimonio, surge evidente de las palabras del tío paterno. Pero, frustrado su intento persuasivo al señalar para Antígona su pasaje de *παρθενία* a *γυνή*, sucede la acción de Creonte que, en el rol de rey y con el pretexto del bien de la *pólis*, rapta a sus sobrinas en medio de la desesperación de Edipo (816-70).

La actitud de Creonte desenmascara el papel de la violencia ejercida por razones de Estado; de la violencia en el intento de dominar a mujeres con un padre desvalido. No obstante, en la cadena que anuda las relaciones existentes entre género y poder, las hijas de Edipo encuentran un marco social que las protege. Anulada la acción del padre, por razones de edad y ceguera, inmediatamente recurren a un nuevo tutor: el jefe de la *pólis* ateniense.

De esta manera, en el conflicto de poderes entre los reyes tebanos –Edipo, el antiguo rey de Tebas, y Creonte, el rey en ejercicio– Edipo apela a las relaciones con el Estado ateniense. De modo que las mujeres quedan inmersas en un conflicto que traspasa lo familiar y se vuelve social y político (897-936; 1038-43). Diluyendo, entonces, los límites entre *oikos* y *pólis*, la lucha por el poder encarnada en los varones es el hilo que enhebra las relaciones sociales.

Ahora bien, las mujeres de la sociedad representada no están carentes de poder (Nash, 1994:151-174). Las hijas de Edipo tienen ciertos derechos, ejercen cierta influencia y se valen de determinados recursos. Ismene tiende las redes entre Edipo y la sociedad tebana así como entre aquél y el ámbito divino; paralelamente, Antígona contribuye a insertarlo en la sociedad ateniense al mismo tiempo que procura restaurar los lazos familiares. Ella promueve el diálogo entre Edipo y Polinices. A través de esta mujer, padre e hijo quedan

comunicados. Así, en los tres ámbitos planteados –familiar, social y religioso– la función femenina es notable en la constitución de redes que dan acceso a recursos políticos en beneficio del *oikos*. Los contactos con varones muestran en estas mujeres un poder real de manera que juegan papeles sociales importantes.

Ante lo dicho, retomamos el discurso de Edipo para cuestionar la inversión de roles por él denunciada cuando construye un imaginario social que muestra la dinámica asimétrica de relaciones sociales de sexo.

Edipo dice que a sus hijas les debe la vida, que son su sustento en el ámbito exterior de la *pólis* tebana, por lo que afirma que son $\alpha/\nu\delta\rho\epsilon\phi, \omicron\upsilon) \gamma\upsilon\nu\alpha\iota=\kappa\epsilon\epsilon\phi$, “varones no mujeres” (1368). Sin embargo, si bien Antígona e Ismene están fuera del hogar e inclusive de la *pólis* tebana, permanecen junto al padre cumpliendo sus obligaciones familiares. Atienden las necesidades paternas en el orden físico, biológico, social y religioso. Antígona hace de los ojos de Edipo; es su báculo social. Orienta los pasos paternos a fin de lograr su inclusión en una nueva ciudad. También ella pone en movimiento las palabras de Edipo ante Polinices con quien aquél ha roto los lazos del afecto e inclusive del diálogo. Por su parte, Ismene conecta a su padre con su lugar de origen y le prepara el camino final.

Por lo tanto, las hijas de Edipo aparecen como agentes socializadores. La estrecha relación con el padre –relación que enlaza obligaciones y afectos– sólo se interrumpe con la muerte del anciano. Más aún, a partir de entonces, previendo la muerte de sus hermanos, se proponen retornar a la ciudad natal para cumplir los ritos funerarios (1409-13).

Con la lógica del sentimiento nunca se rompe el vínculo de mujeres que cuidan de varones cumpliendo función similar a la materno-filial, enlazando al mismo tiempo el cordón umbilical de lo privado y lo público. Alterando esta misma lógica, los varones construyen de modo diferente el vínculo paterno-filial, en base al distanciamiento con tendencia a la ruptura.

Entonces, la inversión de roles denunciada por Edipo no parece tal. En efecto, aunque las mujeres salen de su *oikos*, proyectan fuera del mismo la función que les prescribe su sociedad. Aunque no usan la rueca, tejen las relaciones familiares y enlazan las redes sociales que conectan su *oikos* con la *pólis* e inclusive con el orden divino. Y, aunque los varones permanecen en el *oikos* tebano, interactúan en el espacio de la *pólis* tejiendo redes sociales que los anuden al poder (448-49; 1291-1345).

Además, los personajes femeninos se desenvuelven muy bien en el espacio exterior. Su apropiado ejercicio de la palabra en el ámbito socio-político hace dudar de aquella rígida división según el cuerpo sexuado. Y en cuanto a los personajes masculinos, también son capaces de manifestar emociones cálidas como el afecto de Edipo por sus hijas y el llanto de Polinices ante su padre.

Particularmente este hijo reconoce que también a él le correspondía cuidar a su familia (1265-66).

En definitiva, los hijos de Edipo están alejados del ámbito privado capacitándose precisamente para el dominio de la *pólis*, sin embargo, su padre los acusa de ser mujeres, *παρθενοι*. El comportamiento de ellos parece corresponder a la lógica de los ideales de género señalados para los varones en la sociedad tebana. Ser varón implica someterse a pruebas en el espacio público, más allá de que la temeridad de los hijos de Edipo hace que cumplan mal aquella función; de modo que despreocupados de su *oikos*, aunque tampoco ocupados de su *pólis* heredan la maldición que los excluye del poder, inclusive de la vida (421-44; 450-52; 1354-96). Asimismo, las hijas de Edipo cumplen con éxito lo prescripto pues están contenidas en el *oikos* ambulante que se instaura a partir del destierro y permanecen junto al padre cumpliendo sus obligaciones familiares; sin embargo, su padre las considera *α)/νδρεφ.*, “varones, no mujeres”.

Pese al dimorfismo de respuestas según el sexo, consideramos entonces que el operador que sostiene la diferencia entre mujeres y varones no es el cuerpo sexuado sino el discurso de Edipo que en el rol de padre reproduce la normativa de su sociedad. En efecto, al deconstruir la trama dicotómica manifiesta en el planteo de la obra, observamos que es la normativa de género la organizadora privilegiada en la construcción de los sujetos sociales.

Por consiguiente, en el análisis de las operaciones de la diferencia y de las formas en que se hace trabajar los significados en *Edipo en Colono*, tras la inversión y el desplazamiento de las oposiciones binarias, se advierte la interdependencia de términos aparentemente dicotómicos. La deconstrucción de la oposición mujer/varón permite descubrir los sutiles pero poderosos efectos de la diferencia que genera la visión de la di-visión dentro de la ilusión de una oposición binaria donde el manejo de la rueda y el desenvolvimiento en el espacio exterior parecen incompatibles en el tejido social entramado desde una óptica androcéntrica.

Bibliografía

- AMORÓS, C., 1982, “Rasgos patriarcales del discurso filosófico: notas acerca del sexismo en filosofía”, en Durán, Ma. A. (ed.), 1982, *Liberación y utopía*, Madrid, Akal.
- BOCK, G., 1991, “La historia de la mujer y la historia del género: aspectos de un debate internacional”, en *Historia Social*, Nro. 9. (cit. por. LAGUNAS, C.,

“A propósito de la Nueva Historia de las Mujeres”, en *Ciclos*, Año III, Vol. III, Nro. 4, 1er. semestre de 1993).

BOURDIEU, P., 2000, *La dominación masculina*, Barcelona. Anagrama.

BURÍN M., 1994, “Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables”, *Actualidad psicológica*.

CALERO FERNÁNDEZ, Ma. Angeles, 1999, *Sexismo lingüístico. Análisis y propuestas ante la discriminación sexual en el lenguaje*, Madrid. Narcea.

IMMERWAHR, H. R., 1999, “Historiografía” en Easterling, P. E y B. M. W. Knox (eds.), *Historia de la literatura clásica. Literatura griega*, Madrid. Gredos. T. I.

NASH, M., 1994, “Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España”, en *Historia Social*, Nro. 20.

SCOTT, J., 1991, “Historia de las mujeres”, en BRURKE, P., (Edr.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza

SCOTT, J., 1992, “Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista”, en *Debate Feminista*, Año 3, nro. 5.

SISSA, G., 1991, “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual” en Duby, P. y M. Perrot, (eds.), *Historia de las mujeres*, Madrid. Taurus. T. I.