

***Paideia*, edad y poder como claves del dispositivo político en las sociedades helénicas**

Maria Cecilia Colombani¹

Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en relevar algunos puntos de la llamada pastoral conyugal o *paideia* femenina² e indagar los antecedentes de la problematización, eligiendo un eje relevante del dispositivo ortopédico-disciplinar, tal como lo piensa Michel Foucault que parece alcanzar a las mujeres: la edad³. El proyecto consiste en ensayar un abordaje arqueológico, tratando de descender por la espesura de saberes y discursos que nombraron a las mujeres para ver en qué medida el dispositivo político de pastoral matrimonial que se consolida entre los siglos XII al XV, halla algunos puntos de contacto en el conglomerado heredado, algunos primeros vestigios que nos obligan a remitirnos al dispositivo matrimonial griego.

Siguiendo este esquema de trabajo que el abordaje arqueológico ordena, excavaremos los primeros pliegues griegos, en particular la obra de Jenofonte en materia matrimonial, para culminar analizando la *paideia* femenina, tratando de indagar la relación edad-poder. En el marco de lo que constituyó el matrimonio oblicuo, en términos de Claudine Leduc, donde los esposos pertenecen a diferentes estatutos de edad, parece abrirse un universo de resonancias múltiples en las relaciones disimétricas de saber-poder, al tiempo que se impone un entramado pedagógico, de registro ortopédico, tendiente a subsanar la natural precariedad ontológica, que parece marcar a las jóvenes esposas.

Pliegue sobre pliegue: Los avatares de la primera novia.

En un primer momento, nos valdremos del texto de Claudine Leduc, “¿Cómo darla en matrimonio?”⁴. El trabajo comienza con una referencia a Pandora, la novia del mito de Prometeo, cuyo nombre está asociado al campo lexical del verbo

dídomi, dar. Pandora significa “la que lo ha dado todo” o “la que ha sido dada por todos los dioses”. Tal vez la discusión etimológica, que, por supuesto, excede el presente trabajo, ponga de manifiesto lo que hay de intangible en el dispositivo matrimonial helénico, en el cual se observa que la novia es un don gracioso y llega a la casa de su esposo portadora de dones gratiosos, *poludoros*.

Los dones gratiosos son los que constituyen el principio de organización del sistema helénico de reproducción legítima. La novia es dada a su esposo por un hombre, su padre, con capacidad de entregar riquezas por añadidura. Así, la novia, que, en última instancia, será la madre de los hijos legítimos, esto es, los hijos varones que heredarán al padre y las hijas mujeres que, a su vez, serán dadas en matrimonio, va unida a ciertas riquezas, bienes o esperanzas en el momento en que es dada en matrimonio, constituyendo esto su prolongación patrimonial. La condición de mujer y su prolongación matrimonial representan una consustancialidad original y una unidad indisoluble. El don gracioso es un sistema inherente a las sociedades helénicas que salen de los siglos oscuros. Se trata de una estructura en “casa” y en “casas discretas”. Una sociedad estructurada en casas identifica a los grupos territoriales en los que la inserción de las personas es consustancial a la posesión de una residencia y de una parcela de tierra.

Según la autora es precisamente por esta estructura en “casas discretas” que las sociedades helénicas practican el “don gracioso” de la novia y el **matrimonio oblicuo**, donde los novios no ocupan el mismo estatuto genealógico. Es en este punto donde aparece el primer vestigio que más tarde impacta sobre nuestro foco de atención desde una doble vertiente: por un lado, el matrimonio oblicuo supone una disimetría de edad entre los esposos, lo cual, a su vez, determina distintos estatutos de saber-poder en el interior de la consolidación matrimonial, y, por el otro, pensamos que la edad es precisamente un don, un elemento invalorable de la prolongación matrimonial, ya que la edad, asociada a las posibilidades de manipulación, representa la pieza

clave, la pequeña joyita de la consolidación del modelo matrimonial, de cuño ortopédico.

En este marco, hay otro elemento asociado a la tarea de formación de la joven y es la territorialización de la misma al enclave de la reproducción legítima. La autora problematiza dos tipos de sexualidad al interior de la casa: la sexualidad como recreación, lo que determina la aceptación de una pluralidad de mujeres al interior de la casa, concubinas y cautivas, y una **sexualidad de reproducción**, sobre la cual hay severas imposiciones de límites. Solo los hijos legítimos, fruto de una sexualidad-reproducción legítima, son los que pueden heredar. La tarea pedagógica de formar a una mujer es asimismo la empresa de custodiar la descendencia legítima, habilitada para heredar. Definitivamente, dentro del dispositivo matrimonial griego de los siglos oscuros, del cual, sobre todo *Odisea* parece informarnos, un hecho estructural es el matrimonio oblicuo: el novio pertenece a una generación que antecede a la de la novia, ocupando una relación de padre o de tío paterno. La diferencia de edad implica que una núbil es dada a un hombre maduro y en esa cesión, creemos que la edad forma parte de la prolongación.

El matrimonio de la hija dotada en la consolidación de las *poleis*: el caso de Atenas

En una ciudad como Atenas, la entrega de la hija dotada constituye el objeto de un contrato oral que se lleva a cabo ante testigos, entre el padre o sustituto y el futuro esposo, la *eggúe*. El término designa los esponsales: el padre de la novia pone en mano de su yerno a la novia con su deriva patrimonial. Lo que el suegro pone en manos de su yerno no es la posesión de su hija sino la *kureia*, el poder sobre la persona de la novia y sobre los bienes que la acompañan. Se trata de un contrato de tutela, con lo cual la hija sigue siendo una menor de edad, no exactamente una hija, pero sí una menor de edad, cuyos actos públicos deben garantizar el padre o quien ejerza la tutela. El contrato coloca a la esposa en el lugar de una pupila del esposo.

Este contrato que coloca a la novia bajo la tutela del esposo es el acto constitutivo del matrimonio. Convierte a la novia en esposa legítima, madre de hijos herederos de su padre y *asté*, mujer de la comunidad cívica.

El padre de la novia tiene que escoger un yerno de la comunidad cívica. En el marco de esa elección, de la cual la novia, por supuesto, no participa, la circulación de la novia no sobrepasa los límites de la categoría social de su familia. El matrimonio es un matrimonio en el seno del parentesco del padre de la novia y un **matrimonio oblicuo** donde los esposos no pertenecen a la misma generación.

Una vez más, nos topamos con la oblicuidad del matrimonio y con la extensión del criterio de don que hemos puesto en circulación en el apartado anterior. La novia lleva consigo su edad como bien, en la medida en que constituye la clave de la consolidación, no sólo matrimonial, sino social. La *paideia* femenina, pensada en términos griegos, es aquello que determina el éxito de la consolidación política; las mujeres son educadas para que colaboren en la consolidación de los estamentos cívicos, ya sea brindando los hijos legítimos que la *polis* y el recambio político exige, ya sea consolidando el *oikos*, como micro unidad de la *polis*.

El beso de la mujer abeja

Jenofonte parece constituir un hito en la historia de la *paideia* femenina. Sólo basta acudir a su *Oikonomicos* para relevar el papel del esposo en relación a la joven desposada. Situados en el texto, el juego de preguntas y respuestas que Sócrates sostiene con Iscómaco indaga precisamente en la cadena de responsabilidades en torno a la educación de la mujer, devolviendo la preocupación que ello implica. La educación de una joven parece ser una preocupación familiar y parece haber un horizonte de actitudes que “le conciernen”, con lo cual podemos inferir que la *paideia* femenina obedece a la empresa de desplegar las potencialidades que la joven por naturaleza posee en su propia condición femenina. En este sentido, la *praxis* educativa es

teleológica y persigue el fin de hacer de la joven una buena esposa. La respuesta de Iscómaco pone en evidencia la tarea pedagógica del conductor por excelencia: el marido. Dice el interlocutor socrático: “¿Qué podía saber, Sócrates, respondió Iscómaco, cuando la recibí? No tenía aún quince años cuando llegó a mi casa. Antes, ella había vivido, estrictamente vigilada, a fin de que no viera ni oyera y cuestionara lo menos posible”⁵. La edad de la joven es determinante en el dispositivo educativo porque habla de la absoluta maleabilidad de quien no está aún formado y puede serlo de la mano de un recto conductor; la joven es una materia virgen para ser constituida subjetivamente, moldeada tecnológicamente conforme a un *telos*. La recomendación es siempre clara al respecto de la disimetría de edad. Este es sólo el comienzo. El tiempo y el marido harán lo que sigue. Sócrates lo advierte: “Pero, [...] eres tú el que has instruido a tu mujer y la has vuelto capaz de los cuidados que le atañen?”⁶. Una vez más la empresa subjetivante pone al marido en el lugar del artífice de lo que una mujer es capaz de ser, esto es aquello que le corresponde. Hay un horizonte de deber ser en el comentario. En otros pasajes del texto retorna esta idea de lo que concierne a la mujer. Las cartas están echadas y los roles perfectamente consolidados.

La *paideia* femenina opera binariamente: hay un educador activo, depositario del saber y capaz de enseñarlo, que implora por su éxito en la instrucción, ya que de él depende la excelencia de la misma, y un educando, en vías de formación. En realidad, Iscómaco está relatando las distintas etapas de la consolidación de una familia, que opera, en cierto modo, como una sociedad conyugal, donde ambos velan por lo que es común. La necesidad de instruir a la mujer es funcional a este deseo de consolidación, conservación y engrandecimiento del *oikos*. Cuando la mujer sea definitivamente instruida en el rol que le es propio, su función será nodular en la co-gestión del hogar. El mismo Iscómaco se lo hace saber, al tiempo que da cuenta de la pasividad femenina a la hora de elegir el destino doméstico y de su decisión de gestar una familia; en efecto, por un lado, el varón reflexiona por lo que a él

le toca y los padres de la joven lo hacen por ella. En este horizonte de sumisión femenina a estatutos de poder se explica la frase de Iscómaco: “para fundar una casa y una familia, yo te he elegido a ti, y tus padres me han elegido a mi, probablemente entre otros partidos posibles”⁷. La facultad de elegir, vinculada a la noción de decidir, *boulomai*, recae en quienes pueden hacerlo, a partir de la racionalidad que los habilita para ello.

La definitiva consolidación del modelo. El sueño de lo Mismo.

A la luz del marco teórico precedente, intentaremos ensayar una mirada sobre el período histórico recortado, ya que allí se consolida definitivamente una verdadera pedagogía femenina, tendiente a vehiculizar un sueño histórico: la construcción del modelo de mujer. La propuesta es ensayar un abordaje genealógico en torno a un paradigma de construcción genérica, a fin de recorrer los intersticios que visibilizan construcciones históricas, montajes de producción, dispositivos tecnológicos, que constituyen verdaderas matrizerías sociales.

Queremos pensar la dimensión política del discurso en la tarea de formar una buena esposa, a partir de los lineamientos que hemos analizado, sobre todo tomando la edad como núcleo de interés. Edad y discurso son, pues, las bisagras a poner en juego en un análisis que hará hincapié en la dimensión política del discurso en tanto tecnología subjetivante. Si la mujer trae consigo la juventud, como condición de posibilidad de formar su identidad femenina, el discurso se convertirá en una herramienta fundamental de la *poiesis* subjetivante.

Proponemos acompañar el apartado *Hablar a las mujeres*, de Carla Casagrande, presente en la obra de George Duby, *Historia de las mujeres*; el artículo remite a una práctica sostenida y jerarquizada en el marco general de la sociedad medieval, esto es, la circulación de un discurso de consolidación de una pastoral femenina. Esta pedagogía femenina se alza como un dispositivo de saber-poder y representa una verdadera voluntad de verdad; de allí que un determinado discurso la plasmará y será el sustento de su materialidad. Ahora bien, son precisamente esas mujeres en

formación las principales receptoras de este discurso subjetivante, reforzando el maridaje entre discurso y subjetividad. Dice Casagrande, "las mujeres tenían que convivir con las palabras de aquellos hombres a quienes una determinada organización social y una precisa ideología habían confiado el gobierno de los cuerpos y de las almas femeninas"⁸. Los sermones de los predicadores, los consejos de los padres, las admoniciones de los directores espirituales, las órdenes de los maridos, las prohibiciones de los confesores, constituyen ese *corpus* discursivo, de neto sesgo viril, que, al interior mismo del *topos* del discurso, abre una histórica partición binaria: algunos sujetos detentan la palabra como prenda de poder, y otros escuchan ese *logos* que, además, resulta una palabra didáctica. En este caso, el *logos* es la sustancia misma de una pastoral con fines transformadores de la realidad. El dispositivo tiene en la figura masculina un destinatario natural. Desea la palabra quien está habilitado para poseerla y ponerla en circulación. Posee la palabra quien detenta la *arkhe* para poder convertirla en un instrumento eficaz de transformación. Todo ello convierte al discurso en un vehículo transmisor de un *corpus* teórico y práctico de creación masculina. Así se establece una línea de cesura que opera particiones binarias: por un lado un discurso masculino, que se impone y se expone, y, por otro lado, un discurso femenino, seguramente llamado a circular en el espacio doméstico, como espacio territorializante de la mujer.

Una pastoral conyugal, delineada, a nuestro criterio, por la espesura griega en materia matrimonial, traza topológicamente los espacios de fijación femenina; aquella partición que Jenofonte delineara mantiene intacta su vigencia: un afuera masculino y un adentro femenino, representado por el *oikos*, como geografía de espacialización femenina, al tiempo que se diagrama la relación de fuerzas entre un maestro, depositario del saber y en pleno ejercicio de un tipo de poder positivo⁹, y una discípula, potencial co-gestora de la empresa familiar, como condiciones de posibilidad del éxito matrimonial, a partir de los efectos que sobre ella causa el funcionamiento de la estrategia política.

Notas de Referência

¹ Doctora en Filosofía. Profesora en la Universidad de Morón y en la Universidad Nacional de Mar del Plata. UBACyT (Universidad de Buenos Aires)

² El concepto de pastoral resulta pertinente al dispositivo de análisis ya que sitúa la figura de un marido con funciones de pastor, de guía de las conductas que deben ser modeladas. Si bien es una noción propia de siglos posteriores, el marco griego encaja perfectamente con la idea. Lo mismo cabe para el término *paideia* ya que si lo tomamos como empresa moral, el dispositivo de análisis constituye un modelo tendiente a poner en acto las potencialidades de las jóvenes esposas.

³ Pensando desde los elementos que Michel Foucault toma como coordenadas de control y observación con fines disciplinarios, la edad se suma, como un elemento privilegiado e problematización a ese dispositivo.

⁴ Claudine Leduc, “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.” en Duby, Georges y Perrot, Michelle. *Historia de las Mujeres. Tomo I La Antigüedad*, Madrid: Taurus, 1992.

⁵ Xénophon, *Anabase-Économique. Banquet- De la Chasse. République des Lacédémoniens. République des Atheniens*. Traduction nouvelle avec notices et notes par Pierre Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères. (sin fecha), VII, 5. p. 365.

⁶ Xénophon, *Anabase-Économique. Banquet- De la Chasse. République des Lacédémoniens. République des Atheniens*. Traduction nouvelle avec notices et notes par Pierre Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères. (sin fecha), VII, 7. p. 365.

⁷ Xénophon, *Anabase-Économique. Banquet- De la Chasse. République des Lacédémoniens. République des Atheniens*. Traduction nouvelle avec notices et notes par Pierre Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères. (sin fecha), VII, 11. p. 366

⁸ Duby, Georges. *Historia de las Mujeres, Tomo I La Antigüedad*, Madrid: Taurus, 1992. p. 93.

⁹ Michel Foucault, *Las Redes de Poder*, Buenos Aires: Almagesto, 1992. Estamos pensando en las consideraciones que a lo largo de todo la obra el pensador francés establece en torno a las representaciones del poder, acompañando el desplazamiento de un tipo de poder del orden de la representación, que pregunta por el qué del mismo, por su sustancia, a un poder del orden del funcionamiento, que pregunta por el cómo. El primero está asociado también al quién de su ejercicio, a la búsqueda de una cabeza visible bajo la cual se ejerce el orden de la sumisión.