

Reseña

Democracia, anacronismos y feminismos. Un recorrido por la obra de Nicole Loraux

CECILIA ELEONORA MELELLA

Nicole Loraux (1943-2003), catedrática en Historia y Antropología, directora del *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), fue una de las figuras centrales en la renovación de los estudios del antigüedad griega perteneciente a la “Escuela de París” fundada por Jean Pierre Vernant y que incluyó a eximios intelectuales de la talla de Pierre Vidal Naquet y Marcel Detienne. Dicha escuela se propuso deconstruir la perspectiva analítica monolítica –de corte apolíneo– que pregonaba un discurso sobre la Antigua Grecia basado en la idea de “milagro griego” y reveló una dimensión dionisiaca compuesta por prácticas efímeras, enigmáticas e inestables. La base de la escuela fue estudiar la sociedad griega antigua a través del prisma de la alteridad encarnada en ciertas figuras como los esclavos, las mujeres, los artesanos, entre otras. En palabras de Loraux:

Nosotros que, en aquella época, nada queríamos saber de la tradición clásica –fastidiosa pantalla interpuesta, pensábamos, entre los documentos y nosotros– ni de las humanidades, marcadas como lo estaban en la Sorbona por el conservadurismo del hombre eterno, nosotros que queríamos cambiar y se nos respondía no había nada nuevo bajo el sol, nosotros que creíamos en un futuro (...) proyectábamos en el más lejano pasado esta demanda de futuro (Loraux, 2008b: 35).

Se reconocía como “historiadora de imaginarios” y su obra se ha desplegado sobre diferentes disciplinas como historia, antropología y política, aunque su versatilidad radica en su apuesta de atravesar fronteras al incluir, por ejemplo, el psicoanálisis y/o la literatura. La misma Loraux definía a su proyecto como un rechazo respecto de los límites entre disciplinas. Se proponía perturbar la serenidad de las categorías atesoradas por los apoltronados traseros de la ciencia moderna. Comodidad que, como veremos inmediatamente, se asentó sobre la rapiña y el escamoteo de una buena parte de la historia, pues como ella misma sentenciaba, el no-olvido es un fantasma. Su discípula española, Ana Iriarte Goñi (2008), sostiene que la carrera intelectual de Loraux:

(...) se organizó en torno a lo que ella misma denominó el ‘pensamiento de la división en la ciudad griega’: división sexual, por un lado y, por otro, división cívica (*stasis*) como una de las bases de esa política griega que sólo como ideal, como fantasma, se concibe bajo el signo de la unidad (Iriarte Goñi, 2008: 252).

Sobre el psicoanálisis sostenía que tanto antropólogos como historiadores de la Antigua Grecia –basados en el axioma de que el concepto de sexualidad como lo conocemos

no es griego– preferían limitarse a su territorio y no atravesar esa frontera. Sin embargo, bajo el carácter de historiadora –mujer– del hombre griego, eligió rebatir las tesis del mismísimo Michel Foucault que pregonaban que los griegos no habían conocido una noción semejante a la de sexualidad. La premisa de Loraux radicó en que la historia se compone a partir del pensamiento de cada grupo respecto de su ser sexuado y que las problemáticas de la diferencia sexual plantean indudablemente lo político. Así, en una ciudad de hombres como era la *polis*, lo femenino funcionaba como operador de la diferencia, es decir, del hombre griego en su relación con el otro.

Por otra parte, es imprescindible destacar que una de sus propuestas teóricas más intrépidas fue el desarrollo de una práctica controlada del anacronismo. Para la autora, en el anacronismo no radica el peor de los errores que puede cometer un historiador, sino que éste se impone desde el momento en que el presente se convierte en la pulsión más eficaz para entender el pasado y, en paralelo, el pasado como mapa de acceso hacia la comprensión del presente. “El método consiste en acercarse al pasado con preguntas del presente, para volver hacia un presente enriquecido con lo que se ha comprendido del pasado” (Loraux, 2008b: 207). Si bien sus líneas de trabajo han sido heterogéneas, podemos destacar su interés por la autoctonía/extranjería y el mito político; la guerra civil y el fantasma de la desunión; lo femenino y el hombre griego. Temáticas universales y fecundas atravesadas por una mirada aguda, animada por la comprensión y crítica del presente. Sus principales obras en español comprenden: *Maneras trágicas de matar a una mujer* (Visor, Buenos Aires, 1989); *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego* (Biblos, Buenos Aires, 2003 y Acantilado, Barcelona, 2004); *Madres en duelo* (Abada Editores, Madrid, 2004); *Nacido de la tierra: mito y política en Atenas* (El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2007); *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas* (Katz, Buenos Aires, 2008a); *La Guerra Civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía* (Akal, Madrid, 2008b) y *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la ciudad clásica* (Katz, Buenos Aires, 2011).

1. Autoctonía/extranjería y mito político

Dentro de los ejes de investigación, su preocupación por el mito político del origen presupuso una de las operaciones de ocultación que justificó la supremacía política de los *andres*¹ (hombres) y solapó el conflicto como lazo de unión de la ciudadanía (*Nacido de la tierra: mito y política en Atenas*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2007). La *isonomía* (igualdad ante la ley), *isegoría* (igualdad de participación en la asamblea) e *isogonía* (igualdad del *genos*, de la raza) constituían las bases sobre las que se asentaba la condición de ciudadano en la *polis* clásica. El extranjero, el esclavo y la mujer, como figuras de la alteridad, quedaban por fuera de la participación política. Esta última era representada como artificio viviente, un médium que proveía a la ciudad de pobladores autóctonos. Los ciudadanos fueron concebidos “nacidos de la tierra” en tanto creación incesante del origen que hacía despuntar el discurso de la exclusión. Aunque, señala la autora, esta exaltación del *genos* no venía, en Atenas, acompañada de una política de discriminación racial, pues,

¹ Los términos *andres* y *aner* refieren a la categoría de hombre en su carácter opuesto al de la mujer. Para el genérico los griegos usaban *anthropos*.

por ejemplo, los extranjeros fueron integrados socialmente en muchos períodos aunque no políticamente. Así, la oposición del *genos* puro al de los “otros impuros” sirvió de base para fundar la ciudadanía, aunque bien sabían los griegos que la escisión funcionaba como atadura, ya que despuntaba en el cerramiento discursivo del origen la imagen del conflicto y de la lucha.

En este sentido, ninguna ciudad griega puede pensarse fuera de toda identificación con lo mismo (el Uno o la ciudad-Una) sustentada sobre la idea de que los ciudadanos son por definición iguales e intercambiables entre ellos. Fue una ficción necesaria para la historia de la ciudad, ya que el nacimiento bajo el signo de la igualdad da origen a la igualdad política. No obstante, dentro de esa ciudad-Una, sostiene Loraux:

(La paradoja) de un discurso autóctono: que está sin remedio afectado de inestabilidad, que está atrapado entre lo Mismo indecible y las sugerencias verbales de la alteridad, como entre dos escollos inevitables. Por una parte, amenaza la tautología y la inmóvil repetición de un enunciado sin acontecimiento (los atenienses son los atenienses); y, por otra parte, el riesgo es el de no alcanzar nunca la singularidad de Atenas, porque se hace lo mismo con lo otro, porque el movimiento es más poderoso que todo lo que lo niega (Loraux, 2007: 100).

La ilusión del origen era concebirse sin el otro. Sin embargo, aquello excluido, proclama la autora, siempre retorna. En este sentido, Clístenes (570-507 a. C.) y Trasíbulo (455-388 a. C.) constituyen las dos figuras cuyos proyectos políticos representaron una ampliación radical de la democracia. El primero incitó a la fusión del *demos* a partir de la integración a las tribus cívicas de los extranjeros. Para Trasíbulo la democracia recobrada luego de la Tiranía de los Treinta² debía recompensar a quienes habían servido bien a ese régimen. Fue así que prometió la *isotelía* (igualdad fiscal) a todos los combatientes no atenienses de su ejército democrático y concibió la concesión de la ciudadanía a todos aquellos que pertenecieran a la facción de El Pireo, inclusive a los esclavos. Sin embargo, su propuesta fue retirada y los extranjeros solo recibieron la *isotelía*. No deja de sorprender que después de Pericles la ciudadanía se restringiese a aquellos que remontaban su linaje originario a través de sus padres y madres.

No obstante, para desacreditar mejor a la democracia ateniense los mismos griegos reconocían que sus adversarios le acreditaban una tendencia a excederse ¿Hay algo que pueda hacerse con la democracia ateniense respecto de la integración o de la exclusión de los inmigrantes en la Francia de la década de 1990? Se preguntaba Nicole Loraux. ¿Y de la Europa contemporánea?, nos atrevemos a completar nosotros. Los adversarios contemporáneos de la democracia (y de los extranjeros) exaltan una construcción de la misma caracterizada por su clausura ante las tres categorías antes mencionadas que, consecuentemente, devendría esencialmente discriminatoria. Para pensadoras como Loraux, la batalla consiste en visibilizar las operaciones a partir de las cuales ese relato (y no el de Trasíbulo, por ejemplo) ha sedimentado con fuerza en la coyuntura contemporánea. La historia, nuevamente, enfatizada la fuerza del interrogante.

² Luego de la extensa contienda bélica que incluyó a distintas *poleis* griegas conocida con el nombre de Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.), Atenas quedó subsumida bajo un gobierno oligárquico que sucedió a la democracia. Pese a su brevedad, este período se caracterizó por las medidas de extrema violencia que incluyó el asesinato y exilio de los demócratas, así como la confiscación de sus bienes. La tiranía fue derrocada por los exiliados demócratas al mando de Trasíbulo en el 404 a.C.

2. La guerra civil y el fantasma de la desunión

A partir del estudio de la guerra civil o *stásis*³, desarrollada principalmente en su obra *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas* (Katz, Buenos Aires, 2008), Loraux nos vuelve a enfrentar con aquellas operaciones de ocultación bajo las cuales los griegos enmascaraban que el conflicto constituía una de las bases de (des) unión de la ciudadanía. La autora parte de la siguiente hipótesis: «La *polis* del consenso sirve de ideología de la ciudad dividida ya que su figura tranquilizadora niega hasta la posibilidad de pensar las divisiones reales» (Loraux, 2008: 28-29). En los textos clásicos se solapaban las decisiones tomadas a partir del conflicto (en asamblea), pues el ideal se componía de medidas tomadas por unanimidad. Así, a la *polis* griega solo se la conoce enmascarada porque ella se oculta de sí misma, esconde la realidad de su funcionamiento. La armonía en la discordia es la figura filosófica de lo político reprimido. La audacia de pensar lo disímil en la ciudad coexiste con un discurso que se apresura a recubrir la multiplicidad mediante lo autóctono. ¿Ares –el dios de la guerra– será el garante del vínculo social o sólo encarna la pretensión de exorcizar el conflicto?, se preguntaba con acierto Loraux.

Para dar respuesta a esta aporía, que incluye la relación entre unicidad y multiplicidad que atañe a la ciudad antigua, recurre al estudio de la *stásis* como aquella práctica que venía a romper con el discurso tranquilizador de la unidad al enfrentar a los ciudadanos-hermanos nacidos de la misma madre-tierra no sólo entre sí (unos contra otros), sino contra sí mismos. Este argumento desarrollado por la autora se contraponía con la idea de que los griegos pensaron la guerra civil como un retorno a la vida salvaje, conduciendo a la tesis de que la *stásis* era parte integrante de lo político y que la escisión de la ciudadanía constituía una de las mejores representaciones de la unidad cívica (Iriarte Goñi, 2008). Asimismo, la *stásis* demuestra que el conflicto resulta connatural a lo político al involucrar el *kratos*⁴, es decir, el “tomar parte” y que la armonía, entonces, implica la repetición constante de un olvido muy antiguo en el que el conflicto guiaba la vida común.

Es en este sentido que la autora regresa a los sucesos acaecidos en el año 403 a. C. luego del derrocamiento de los Treinta Tiranos cuando las facciones oligárquicas y demócratas de Atenas decidieron concretar la primera amnistía de la historia al comprometerse a no recordar las desgracias de la *stásis*. Es así como el olvido de lo político fundó la democracia ateniense del siglo IV donde la paz social era tejida día a día porque el desgarramiento de lo múltiple acechaba constantemente. La amnistía, como fármaco tranquilizador, borraba la memoria en acto para que viviese la ciudad-Una. Sin embargo, el no-olvido constituía (y constituye) un fantasma que debía ser domesticado, así como las Eriñas se transformaron en Euménides. En un contexto mundial atravesado por dis-

³ La *stásis* resultaba repulsiva para la mente griega porque representaba la lucha fratricida, la guerra civil hacia adentro. La presencia de las Eriñas (personificación de la venganza y las pasiones ctónicas) al pie del Aerópago simboliza la presencia del terror y de la cólera de una ciudad domesticada pero siempre amenazada (Loraux, 2008). Cuando se las denomina Euménides se apela a un sobrenombre destinado a adularlas y a soslayar su terrible cólera (Grimal, 1999).

⁴ La misma palabra *demokratía* fue un término evitado por la facción democrática ateniense ya que ésta había sido impuesta por sus adversarios oligarcas. El vocablo *kratos*, que esta contiene, significa superioridad y victoria de una parte de la ciudad sobre otra –en este caso la mayoría–. Es decir, los mismos demócratas, como representantes del partido popular, veían en esta palabra el vértigo del Uno mediante el cual la ciudad se encontraba en manos de un grupo (Loraux, 2008).

cursos y prácticas marcados por la xenofobia, el racismo y la discriminación donde todo pareciera jugarse entre *lo Uno* vs. *lo Múltiple*, las reflexiones de Loraux resultan de una vigencia perspicaz.

3. Lo femenino y el hombre griego

En la época griega arcaica el límite entre universo de lo femenino y lo masculino resultaba impreciso. Homero nos habla de que Aquiles y Héctor han temblado ante la muerte. Sin embargo, reflexiona la investigadora. ¿Quién ha oído alguna vez que Alejandro Magno haya tenido miedo? Esto se debe a que en la época clásica (inclusive en la democracia ática) se empeña en hacer de lo masculino, como fundamento de lo político, la categoría estable por excelencia. Es así que hasta la *Paideia* –el camino educativo– platónica descarta los héroes y se centra en la figura de Sócrates.

Hemos señalado que los condenados a muerte, las mujeres, los esclavos y los extranjeros están “muertos” para la ciudadanía. La mujer y el extranjero compartían, a grandes rasgos en la Grecia clásica, la categoría de *outsider*. Específicamente, la mujer era construida a fuera de lo político, como portadora de una pulsión aterradora y como chivo expiatorio (víctima) por excelencia. La mujer representaba la pulsión aterradora al evidenciar que lo femenino puede desear el poder, atributo indiscutiblemente de los *aner*. Una operación de neutralización de esta posibilidad se presentaba a partir del mito político que situaba a lo femenino ejerciendo el poder en el principio de los tiempos. Sin embargo, dado su carácter remoto esta posibilidad era rápidamente despojada de sus pretensiones. Tal como afirma Loraux, “(...) en la ciudad de los hombres, las únicas mujeres completas son aquellas que son madres, oficialmente tranquilizadoras para el pensamiento, en tanto domesticadas por el matrimonio y aguerridas por la maternidad” (Loraux, 2003: 220).

En su trabajo *Maneras trágicas de matar a una mujer* (1989), Nicole Loraux plantea que en contraste con la muerte gloriosa o la “bella muerte” del guerrero, la gloria de las mujeres es no tener gloria. Es la tragedia ática, como texto de cierta irreverencia, la que desdibuja el trazo que distingue lo masculino y lo femenino al representar la muerte violenta (vedada) de las mujeres. Las mujeres trágicas “...se ven mixturadas en el mundo viril de la acción: por eso sufren”. (Loraux, 1989: 48). Una de las formas de morir que adquiere una mujer en la tragedia, en especial una mujer joven, es el sacrificio a través del cual toman el lugar de la víctima o chivo expiatorio. Asimismo, el estilo de morir femenino era, explica la historiadora, el ahorcamiento, pues esta forma vinculaba el cuello con el útero. Empero, la subversión trágica tiene que ver con la presentación de muertes masculinizadas que involucran el derramamiento de sangre asociado a la caída del guerrero en combate. Es trasladado de la muerte masculinizada a la feminidad interroga el orden “naturalmente” establecido. Tal es el caso de Clitemnestra, quien osó tomar el poder tras el asesinato de su marido Agamenón y fue “ajusticiada” por la daga de su hijo Orestes. También, la decisión de morir o suicidarse implica libertad y subversión trágica. La mujer conquista su libertad al desaparecer del mundo de los vivos, es una libertad trágica ya que en el mismo momento en que la conquista deja de serle útil (Melella, 2016). Solo la muerte en el parto era equiparada a la muerte política del guerrero ya que ambos habían dado su vida por sus respectivos deberes cívicos. Un caso paradigmático lo constituyen las madres en duelo.

El duelo y la mujer son rechazados tanto del *Kerameikos* (cementerio oficial) como del *Ágora* (espacio político). El encuentro no es azaroso porque, en la ciudad, el duelo gimiente es femenino y por esta razón deberá ser ahuyentado. Ahora bien, ¿por qué el duelo resulta una conducta y un efecto que amenaza el orden de la ciudad? No tiene que ver, en principio, con una manifestación política de las mujeres del talante de, abusando del anacronismo, las madres de Plaza de Mayo y las Madres del Dolor de la Argentina o de las Madres de Ciudad Juárez de México. Para Loraux, la respuesta tiene que ver con las representaciones que los *andres* hacen de la mujer-madre. Por un lado, las leyes cívicas tenían como objetivo refrenar el duelo materno⁵, pero, por otro lado, la tragedia –representación de lo político y lo no político– las reconoce como las únicas ordenadoras del duelo.

El temor que estas mujeres en duelo suscitaban tenía que ver con el alumbramiento. El lamento desgarrador rememora el dolor producido en el parto y sobre ese vínculo se establecía la dicotomía entre los derechos del parto y los derechos de la ciudad. La tragedia muestra, sentencia Loraux, otra escala de valores en virtud de la cual el hijo está por sobre la ciudad. “Polixeno es mi ciudad” expresará Hécuba, reina de Troya. Es entonces donde el dolor se convierte en cólera y ésta, muchas veces, en acto. Las madres en duelo son capaces de matar, de impartir otra justicia que tiene que ver con el orden de la sangre. Es aquí donde la autora vislumbra como la agresión sedimenta en el fondo de todos los sentimientos de ternura.

El pensamiento trágico de los griegos coloca siempre a las madres en una ambivalencia temible, en la que la cólera contra el esposo prevalece por encima de la intimidad del cuerpo con el hijo. Primero es la intimidad, segundo, la cólera: ¿por qué ésta ha de ganarle a la otra? A menos que haga falta postular contra el hombre una cólera primera, arcaica y siempre callada... (Loraux, 1995: 81).

El miedo de los *andres* vislumbra que para toda mujer en duelo hay un modelo: a la vez materno, desesperado y asesino. Es por ello que, en definitiva, a las mujeres les quedaban la *stásis* (la mala guerra) porque la guerra buena (*polemos*) era cosa de hombres. Por ende, el duelo materno implica una molestia, porque el imaginario cívico extrae la siguiente conclusión: bajo el duelo y las lágrimas femeninas no hay inocencia dado que una mujer es siempre la causa de sus propias lágrimas. Sobre el *Ágora* de Atenas se encuentra el templo de la diosa madre, el *Metreon*, que en tiempos de Clístenes (siglo V a. C.) funcionaba junto al *Bouleuterion* (lugar de reunión del Consejo o *Boulé*). En esta operación se demuestra que la política cree domesticar el exceso femenino felizmente convertido en justicia. Sin embargo, esa misma Atenas seguía conteniendo el duelo de las madres comunes, como si el miedo a otra justicia terrible estuviese latente.

4. Epílogo: la pregunta anacrónica

¿En qué resulta significativa en nuestra contemporaneidad de la obra de Loraux para quienes nos situamos por fuera del helenismo? Más allá de su evidente lugar de mujer investigadora en un mundo de hombres y de su coraje metodológico, su obra permi-

⁵ Las medidas contra los excesos del duelo incluían una vestimenta neutra de color gris, la exigencia de limpieza y pulcritud, la intervención de un magistrado, la circunscripción, muchas veces, de las mujeres en duelo al ámbito del hogar (Loraux, 1995).

te repensar la construcción de las figuras de la alteridad como la mujer (inevitablemente atravesada por la relación de género entre los órdenes de “lo femenino” y “lo masculino”) y del extranjero como “parte” de la configuración de un campo político entendido en tanto conflicto. Su interés por la categoría femenina en un contexto político dominado por lo masculino aporta al campo del conocimiento feminista. Asimismo, nos brinda herramientas a la hora de comprender (muchas veces incomprensible) la violencia hacia la mujer. Recordemos que en la Argentina, sólo para tomar una referencia respecto del país donde ha surgido el colectivo Ni una Menos que reclama por los derechos de las mujeres, durante 2015 se cometieron 286 femicidios. Asimismo, no podemos olvidar las violaciones y los 700 asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, así como el secuestro y asesinato de las estudiantes nigerianas en manos del grupo terrorista Boko Haram en 2014. Paralelamente, la violación constante de derechos que tienen que ver con la privación ilegítima de la libertad (trata de personas), la vulneración de derechos laborales, reproductivos y sociales hace de las mujeres, muchas veces, la palestra sobre la cual se traza el mensaje violento del patriarcado.

Asimismo, el actual contexto mundial signado por el triunfo de Donald Trump en Estados Unidos, el retorno a los partidos de derecha en gran parte de Latinoamérica – Argentina y Brasil, para citar dos ejemplos concretos–, así como la denominada “crisis de los refugiados” en Europa nos expone, anacrónicamente, ante la pregunta del extranjero. ¿Qué nos pregunta el extranjero? Nos subraya que las sociedades democráticas siguen construyéndose sobre grandes cuotas de discriminación, racismo y xenofobia hacia el “otro” y que esta ideología de la autoctonía que presentaba a los extranjeros como piezas agregadas sigue en pie. Los adversarios contemporáneos de la democracia (y de los extranjeros) exaltan, una construcción caracterizada por la clausura y el odio, haciendo carne la sentencia de Levi Strauss de que nada se asemeja más a la ideología que el mito cuando se vuelve político. Sin embargo, en un gesto irreverente, la pregunta por la democracia, por la diferencia y la diversidad, requiere de un pensamiento que asuma que lo político –en términos de convivencia con la multiplicidad– sigue siendo la piedra de toque para la construcción de un mundo acorde a la justicia.

5. Referencias

- Grimal, P. (1999), *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Buenos Aires.
- Iriarte Goñi, A. (2008), *Recordando a Nicole Loraux*, Pierre Vidal-Naquet y Jean-Pierre Vernant, *Nova Tellvs*, 26, 1, pp. 241-258.
- Loraux, N. (1989), *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Visor, Buenos Aires.
- _____ (2003), *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, Biblos, Buenos Aires.
- _____ (2004), *Madres en duelo*, Abada Editores, Madrid.
- _____ (2007), *Nacido de la tierra: mito y política en Atenas*, El cuenco del Plata, Buenos Aires.
- _____ (2008a), *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Buenos Aires.
- _____ (2008b), *La Guerra Civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*, Akal, Madrid.

- _____ (2011), *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la ciudad clásica*, Katz, Buenos Aires.
- Melella, C. (2016), *Víctimas, madres y autómatas. La (des) politización de la representación de la mujer migrante en los medios de comunicación*, en F. Gervasi (coord.), *Diversidades Perspectivas multidisciplinarias para el estudio de la interculturalidad y el desarrollo social*, Universidad Autónoma de Coahuila-Ediciones de Laurel, Coahuila, México, pp. 101-130.