

LORAU, NICOLE, *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, traducción de Diego Tatián, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2007, 221 págs.

La antropóloga, filóloga e historiadora de la ciudad griega, Nicole Loraux (1943-2003), se formó en el *Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes* bajo los auspicios de Pierre Vidal-Naquet. Con sus dos primeros ensayos publicados, obtuvo gran prestigio como representante de la Escuela de París: *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"* (1981) y *Les enfants d'Athènes. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (1981). Como directora de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, desarrolló otros estudios originales sobre los ámbitos de la política, de la relación entre los géneros y entre la colectividad y el individuo, publicando doce libros. Son también destacadas sus aportaciones sobre la ciudadanía y la democracia atenienses. Para mayores informes sobre esta destacada helenista, puede verse *Recordando a Nicole Loraux, Pierre Vidal-Naquet y Jean-Pierre Vernant*, por Ana Iriarte en esta revista (26-1, 2008, pp. 243-258).

El libro que ahora se reseña, *Nacido de la tierra*, apareció en francés en 1996 (ed. Seuil), fue publicado en nuestra lengua en 2007 y consta de once capítulos de los cuales la mayoría apareció anteriormente en diversas revistas especializadas.

En esta obra, Loraux analiza desde distintos puntos de vista —antropológico, filológico, religioso e histórico— los imaginarios griegos del origen —más bien, de los orígenes— de la humanidad y los usos e interpretaciones

PALABRAS CLAVE: Política, autoctonía, discurso fúnebre, democracia, mito de los orígenes, ciudadanía.

KEYWORDS: Polity, autochthonism, funeral speech, democracy, myths of origins citizenship.

RECEPCIÓN: 28 de marzo de 2011.

ACEPTACIÓN: 29 de abril de 2011.

políticas de los atenienses. El centro de gravedad de las investigaciones que Loraux presenta en esta obra es la frase del *Menéxeno*: “No ha imitado, en efecto, la tierra a la mujer en la gestación y en el alumbramiento, sino la mujer a la tierra” (Pl., *Mx.*, 238a).

En el primer capítulo, *Nacer por fin mortales*, reflexiona acerca de los mitos de los orígenes humanos destacando dos esquemas principales: por un lado, la mujer fabricada —de barro por Hefesto— y por el otro, el hombre nacido de la tierra. Loraux plantea en esta dicotomía la oposición entre naturalidad y artificialidad analizando el mito de Pandora frente al de Erictonio, los *spartoi* tebanos, los de Foroneo, Alalcomeno, Árcade o Pelasgo —todos hijos de algún dios— para terminar regresando al mito de Pandora por medio de Deucalión y Pirra, mito en el que la autora enlaza la oposición enunciada al principio para concluir que se postula un doble origen: uno para la raza femenina y otro para la masculina.

Finalmente, como en los mitos griegos se hace manifiesto que no existe un ancestro genérico de la humanidad, cada ciudad puede reivindicar para sí al primer hombre.

En el capítulo siguiente, *Los beneficios de la autoctonía*, la autora analiza otra oposición: la de la fundación de la ciudad por un extranjero ilustre frente a la del héroe autóctono. Esto lo ilustra, primeramente, con Heródoto (Hdt., VIII, 73; VII, 161), quien hace una clara distinción entre los dorios inmigrantes y los atenienses autóctonos; por esto, la antropóloga subraya que la guerra ideológica precedió a la militar, es decir, que la antítesis Esparta-Atenas se formuló desde mucho tiempo antes de la guerra.

Después del historiador, continúa con el discurso fúnebre en Lisias (*Lys.*, *Epit.*, 17), Tucídides (Th., II, 36, 1), Hipérides, (*Hyp.*, *Epit.*, 7) y Demóstenes (D., *Epit.*, 4) sin ignorar la tragedia euripídea (E., *Ion*, 589-592), en los cuales la autoctonía funciona como un sello de exclusión —porque los atenienses son autóctonos y todos los demás son inmigrantes— y de superioridad cívica; sin embargo, Loraux señala que a este discurso ideológico no le corresponde un paratexto de discriminación racial:

Del hecho de que la retórica patriótica de los atenienses exalte el *génos*, y del hecho de que la traducción aproximada de esta palabra sea “raza”, no se sigue sin embargo que esa exaltación esté acompañada de una política de discriminación racial (p. 35).

A continuación, la investigadora razona sobre la manera en que el discurso de la autoctonía sirve para anexar los valores de la aristocracia para todo el pueblo ateniense: de la *eugéneia* se desprende la democracia como la constitución óptima:

Nosotros y los nuestros, todos hermanos nacidos de una misma madre, no nos creemos unos de otros ni amos ni esclavos, sino que la igualdad de origen (*isogonía*) establecida por naturaleza, nos obliga a buscar la igualdad política (*isonomía*) establecida por la ley (Pl., *Menéxeno*, 238e–239a).

El tercer capítulo, titulado *Política ateniense del mito*, Loraux estudia los mitos de Teseo y Erictonio en la historia oficial. La antropóloga parte de la siguiente frase de la *República* platónica: “[...] la tierra, su madre, los dio a luz, por lo que ahora deben considerar a la tierra que habitan como su madre y nodriza [...]” (Pl., *R.*, 414e), es ésta la bella mentira que recomienda el filósofo ateniense para la fundación de su ciudad ideal, pero ¿cuál fue la bella mentira que fundó a Atenas?

En primer lugar, está la historia de Erictonio, en el cual el triunfo de Atenea y el surgimiento de éste de la tierra ática implica la afirmación de los valores masculinos que ella misma encarna y “Así, el rey autóctono abre para Atenas el tiempo humano de la historia mítica” (p. 51). Por otro lado, está Teseo quien, después de recorrer el sufrido camino del héroe —matando a monstruos y a criminales, venciendo a las Amazonas y hasta descendiendo al Hades—, muere en el exilio. Estos relatos ejemplares tuvieron importantes efectos para la vida cívica de la ciudad:

Los orígenes míticos de la democracia masculina, la guerra legendaria contra las Amazonas, que quisieron ser como los hombres pero en los peligros se revelaron como mujeres, instauran el orden cívico de los *ándres* frente a las mujeres, la “mitad” pasiva de la ciudad (p. 54).

Los oradores áticos llegan a deducir la democracia de la autoctonía, es decir que la *isonomía* se desprende de la *isogonía* que se fundamenta en la autoctonía: “Los ciudadanos atenienses son todos iguales porque todos son nobles” (p. 56), por esto, el discurso de autoctonía opone a los atenienses a todas las demás ciudades: “Cada *polis* ostenta sus mitos y sus héroes frente a las demás ciudades: así, Teseo debe sin duda su inmensa fortuna al hecho de que la tiranía de los Pisistrátidas buscaba oponerse a los peloponesios a través de su héroe, Heracles” (p. 59), inclusive el error de Teseo sirve para legitimar la expansión territorial; a pesar de ser el genio tutelar de un Cimón o un Pisístrato, es totalmente asimilado por la democracia, pues, para finales del siglo v, adopta en la escena trágica la figura del rey demócrata.

En el siguiente apartado, *Un arcadio en Atenas*, demuestra la apropiación del dios Pan como una operación político-ideológica, pues los únicos griegos que podían reivindicar una prosapia autóctona como la ateniense eran los arcadios.

Efectivamente, en Arcadia Pan es tan natural que no hace falta consagrarle templos, ya que él vive en las grutas; al contrario, en Atenas —donde es un dios “naturalizado”— se le asigna un lugar exclusivo en los márgenes del territorio, al pie de la Acrópolis. Después de Maratón, Pan entra a Atenas y con esta instalación oficial se asimila, por un lado, la otra autotonía prestigiosa y, por el otro, se reconoce subrepticamente la validez del “otro”: mientras Atenas se apropia de la muy otra Arcadia, abre la puerta a la alteridad, pues, al domesticar al otro, le otorga un *status* de igualdad. En resumen, para afirmar su singularidad, Atenas debió introducir la otredad, pues Pan y Erictonio son dos modelos divergentes:

Pan es el prójimo irreductiblemente lejano cuya presencia, al pie de la Acrópolis de Atenas, manifiesta la extranjería familiar del salvajismo en la Ciudad —acogido pero fijado, es decir, anexo para el mayor provecho de los autóctonos atenienses (p. 72).

En *Gloria de lo mismo, prestigio de lo otro*, Loraux abunda sobre la construcción de la identidad a través de la definición —y exclusión— del otro: lo “griego” y lo “bárbaro”. La filóloga insiste en la correlación entre igualdad de nacimiento y democracia, pues los atenienses parecen ser, en su discurso, los únicos nacidos realmente:

Si no hay legitimidad más que en el engendrar, si los *gnésioi politai* (los ciudadanos legítimos) son por definición *génei politai* (ciudadanos nacidos ciudadanos), si el nacimiento es lo que debe caracterizar al ciudadano de Atenas sobre los ciudadanos de todas las otras ciudades, entonces sólo queda un enunciado posible: los otros no han “nacido” (p. 80).

Para fundamentar su argumentación y analizar las diferencias entre pueblos autóctonos e instalados, Loraux analiza vocablos como *phûlon* y palabras del ámbito semántico de la movilidad: *épelus*, *metóikos*, *hidrúmai* y *oikéo*. Añade, en un excursus, un tercer elemento a la oposición Atenas-Esparta: Tebas. Este tercer discurso de fundación le sirve a la historiadora para reflexionar sobre cómo asimilaban los griegos su extranjería de origen. Retomando el análisis filológico, revisa el uso de *oikéo* en Tucídides (Th., I, 2–19) y Aristóteles (Arist., *Pol.*, III, 1275a, 7–8); la autora señala que, en los distintos modos de habitar (*oikéo*) y de establecerse (*hístemi*), lo otro y lo mismo resuelven su discontinuidad ambiguamente y se pregunta: “¿Qué es un extranjero? Algo de lo que un griego no sabría liberarse clasificándolo de una vez por todas en el rubro de lo otro” (p. 101).

El sexto capítulo, intitulado *Investigación sobre la construcción de un asesinato en la historia*, indaga sobre el cuestionamiento de los Tiranidas

como héroes fundadores. Partiendo de un pasaje donde Freud cuestiona la figura de Moisés (*Moisés y la religión monoteísta*¹), Loraux hace un paralelo entre éste y Tucídides pues ni el ateniense ni el judío se conforman con la aceptación acrítica de sus mitos oficiales, ya se trate del legislador del Sinaí, ya de Harmodio y Aristogitón.

A la autora, empero, le preocupan los motivos del historiador:

A decir verdad, y para volver a lo esencial de la historia, lo más oscuro de todo esto es el proyecto de Tucídides. ¿Rehabilitar la tiranía? [...] ¿Explicar por medio de una comparación el clima de Atenas en el 415? [...] ¿Y por qué Tucídides se empeña en corregir las opiniones erróneas del *démos* ateniense sobre su propio pasado? (p. 108).

Para obtener alguna luz sobre estas cuestiones, ella repasa el relato de los tiranidas y, tal como hizo anteriormente, examina las diversas dimensiones de las palabras, aquí sobre *akoé* –acto de oír, tradición, noticia– y sus vínculos con la memoria. Concluye la autora que el historiador ateniense emprendió la fatigosa tarea de ubicar la verdad histórica por encima de los usos políticos no de un modo desinteresado, sino porque:

Exaltando el heroísmo de los Tyrannoctones, la democracia ateniense encuentra su acto fundador en un hecho de *stasis* (la sedición, la manera griega de nombrar la guerra civil). Siendo así que Tucídides adhiere a la condena griega de la *stasis* como enfermedad de la ciudad [...]” (p. 118)

Además, agrega también la condena del historiador a los arrebatos pasionales, pues las emociones irreflexivas pueden ser el principio de la discordia civil:

Esto significaría que realiza dos operaciones en una sola. Una consiste en privar al viejo asesinato de toda significación política; la otra procura inscribir el amor en el pasado para retomar más serenamente la historia de la guerra [...]” (p.127).

El capítulo *Por qué las madres griegas imitan, según se dice, a la tierra*, constituye la médula del libro, pues lo que subyace en él es el problema de la autoctonía y la marginación de lo femenino. Loraux presenta estrategias de dinamitación para los consensos hermeneúticos —desde Bachofen hasta Vernant— los cuales reducen toda la cuestión a una simple negación del vientre materno. La primer descarga va contra un blanco obvio, ya que

¹ Freud, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y anti-semitismo*, Alianza, Madrid, 2001. El pensador austríaco sostiene, en contra de la tradición, que Moisés era egipcio, esto es, que el fundador de la religión judía fue un extranjero.

muchos han interpretado la frase mencionada al principio de esta reseña: “No ha imitado, en efecto, la tierra a la mujer en la gestación y en el alumbramiento, sino la mujer a la tierra” (Pl., *Mx.*, 238a) sin fijarse siquiera en el contexto del propio diálogo platónico. ¿Por qué tomar a pie juntillas una declaración decididamente irónica?

Predicando con el ejemplo, Loraux revisa los usos del verbo *tíktō* —que aluden a la reproducción sexuada— en el discurso de Sócrates del *Menéxeno*, (Pl., *Mx.*, 237d–238a) y cuestiona la común interpretación: aunque el vocablo remita primigeniamente a la mujer, sustantivado —*pán to tekón*— se desexualiza, entonces pregunta: “En el insistente silencio que observa el *Menéxeno* respecto del todo engendrador ¿debemos ver el signo de una revalorización del papel de la madre?” (p. 136).

La segunda objeción a la interpretación predominante se refiere al *status* de la *mímesis* en el léxico platónico pues: “[...] con frecuencia, Platón sugiere una rivalidad en la imitación” (p. 138).

Una tercera objeción vuelve sobre el hábito de los modernos antropólogos e historiadores de la religión en desdeñar el contexto por motivos interesados.

Explica estas actitudes por varias razones: se gana mucho, tanto políticamente como en simplificación hermeneútica, en materializar a la mujer; segundo: se gana aún más dejando al hombre como amo total del acto y del espíritu —la creatividad que se le expolia a la mujer, se le transfiere al varón—: ¡qué mejor que pensar el origen sin las mujeres! Por lo tanto concluye:

Para apropiarse mejor imaginariamente de la maternidad, hacer de las mujeres un artificio es una solución imaginaria muy apreciada por los *ándres*, tras lo cual, por miedo de que ellas sean verdaderamente uno, se apresuran a imaginarlas muy maternales, pero la insistencia con la que el mito acredita la mejor madre de pulsiones culpables es como el rastro de la primera construcción, donde la mujer era una “máquina” (p. 141).

De lo dicho se desprende una solución doble o, quizá, una contradicción: mientras la Tierra es lo Uno, imitándola, la mujer se desdobra en lo múltiple. Con todo, a fin de cuentas, el texto platónico es deliberadamente polisémico y polémico; es, en verdad, por esta ambigüedad que Loraux nos urge a leer con más profunda atención y espíritu indagador el pasaje.

El capítulo consecuente, titulado *De Platón a Bachofen y más allá*, es un excursus filológico que apunta al discurso sexista enarbolado, en general, por la historia de la religión y, en particular, en *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (1861). En principio, tal discurso peca de una excesiva simplificación: la tierra generadora es la mujer que pare, así, la mujer es lisa y

llanamente un correlato; luego entonces, lo femenino es unidimensional, *árotos* que el varón habrá de trabajar y nada más oportuno para apoyar tal construcción que la frase del *Menéxeno*; sin embargo, también ayudan el *Cratilo* (Pl. *Cra.*, 406b) y el *Edipo Rey* (S., *OT.*, 25–28; 270–271) para pretender una evidente explicación de las fiestas Tesmoforias: que éstas no son otra cosa que la actualización de la metáfora mujer–tierra, es decir: hay una relación evidente entre lo agrario y lo sexual. ¡Para Bachofen este es un problema resuelto!

Consecuentemente, Loraux nos pregunta ¿es metáfora? ¿analogía? ¿asimilación? Por su parte, Bachofen no se decide: “[...] la misma página de *El derecho de la madre* manifiesta una irreductible oscilación entre la puesta en equivalencia y la comparación, y sucede que, de una frase a la otra, de la mujer se dice *representar* la tierra y *ser* la materia terrestre misma” (p.152).

De nuevo, la filóloga señala que, si el erudito suizo utiliza el texto, su interpretación es altamente confusa, subjetiva y cuestionable: no hay análisis filológico, se omite el contexto y se generaliza lo griego para explicar otros fenómenos.

Para terminar de erigir a Bachofen como ejemplo de la interpretación interesada o, peor, poco científica, la autora descubre que ni siquiera recurrió al texto original —hecho calificado, elegantemente, de un olvido—; sin embargo, por otros textos del mismo autor, se concluye que Bachofen sí conocía el *Menéxeno* ¿por qué lo “olvidó”? Al parecer, conveníale más usar el pasaje por medio de Plutarco (*Moralia*, IV, 638a) o de Cujas —un célebre jurista del renacimiento— que en su autor original. Así, Loraux nos muestra:

Cómo se construye una tradición con todo el mundo repitiendo y todo el mundo generalmente olvidando que hubo repetición, sin preocuparse por saber cómo se inauguró el automatismo. Pero también: cómo se usa y se abusa de los textos, y del peligro que existe en extraer sin ninguna precaución, de una obra tan elaborada como la de Platón, una “verdad” que se cree poder sustraer a la jurisdicción platónica (p. 158).

El noveno capítulo, *Figuras antiguas, construcciones modernas: la tierra, la mujer*, abunda en el análisis de la obra de Bachofen y señala que desarrolla la metáfora “mujer-tierra” hasta llegar a “herida-sexo”. Al leer esto, es imposible no recordar nosotros, mexicanos, *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz.

La enunciación de la mujer como campo de labor se sostiene en los antiguos: fórmula griega del matrimonio —“Te entrego a mi hija para una cosecha de niños legítimos”—, etimología de Artemis en el *Cratilo* (Pl., *Cra.*, 406b), etc., pero a Loraux esta operación le parece una simplificación un tanto burda, por lo cual regresa a la interpretación de la Pandora hesiódica,

no encontrando nada en el mito que apoye que existe una analogía primigenia entre tierra y mujer.

Por otro lado, Bachofen basa sus conclusiones no sólo en textos y tradiciones griegas, sino también en la fórmula matrimonial romana: *Ubi tu Gaius, ibi ego Gaia*; sin embargo, hacer equivaler a la *Gaia* romana con la griega es una omisión de importantes datos filológicos.

El retorno del excluido es una disertación, llevada de la mano de Jacques Derridá, sobre la alteridad encarnada por el extranjero. Para poder llegar a buen puerto, es necesario aprovisionarse con el léxico propio de los límites: *khóra*, *chorís*, *eskhatía*. Por esto, la escritora hace cabotaje por diversos textos platónicos —once—; en el *Fedón* (Pl., *Phd.*, 99e; 65e–66a; 64c; 79c–d) encuentra que *chorís* se refiere a la dualidad cuerpo–alma, pero, por otro lado, también se usan palabras del ámbito de lo sensible para caracterizar al alma en estado de pureza —*epháptomai*—, de lo cual se sigue que no se puede enunciar la separación fuera de la temática de la contaminación, esto es, que el alma tiene, metafóricamente, cuerpo. El análisis de significativo y significado y de sintaxis y semántica en Platón nos revela, en el primer caso, que lo que se exhibe se hace con el fin de ocultar, y, en el segundo, que hay un sobretexo que excluye y un subtexto que incluye. Dado que el extranjero de *Las Leyes* (Pl., *Lg.*, V, 729e–730a; XII, 969) de Platón funciona como operador que resuelve las opiniones enquistadas, se comprende que cuando el filósofo se enfrenta al problema de “la bella mentira” la ubique en el exterior, en Tebas —bella mentira: cuentos sidonios.

Con todo, al volver al verbo *oikéo*, resulta que la diosa “instaló” a los atenienses sobre su suelo (p. 189).

Finalmente, Loraux hace, no sin algo de perplejidad, la siguiente recapitulación:

Meter que no es una mujer, mujeres que no son la madre; autóctonos fabricados por una divinidad artesanal o instalados como una colonia de poblamiento; un extranjero de Atenas. Y Sócrates, el *átomos*, solo, porque es sin lugar, para no ser tomado en el movimiento que, de *khóra* en el *Timeo* a la *khóra* cívica, desarraiga todos los lugares de sí mismos. Un movimiento general y, sin embargo, muy ligero que por otra parte es posible no percibir jamás (p. 194).

El capítulo final, *La democracia puesta a prueba en el extranjero*, gira en torno de un ejemplo de los malos usos de la democracia antigua en el discurso político actual: usos interesados tanto de estudiosos como de políticos.

Loraux no condena, al contrario, justifica que el historiador contemporáneo de la democracia ateniense confronte su objeto de estudio con las apues-

tas del presente; sin embargo, esto no significa que el régimen ateniense pueda ser tomado simultáneamente como bandera legitimadora tanto para la derecha como para la izquierda. Es válida y necesaria la comparación, por ejemplo, la autora señala que: “Un análisis de la identidad de ciudadano en Atenas me permitió igualmente observar que sin duda era preferible ser meteco en Atenas que inmigrante en la Francia de los años 1990” (p. 200).

El ejemplo documentado es un discurso pronunciado el 2 de mayo de 1990 en la Asamblea francesa por la derechista Marie-France Stiboris, quien justificó su posición antiinmigrante y discriminatoria en el prestigio de la vieja democracia. Como cabría esperar, Loraux desmonta punto por punto el discurso de Stiboris, lo desenmasaca como una vulgar treta ideológica² y concluye exhortándonos a:

En una palabra, actuar en el campo del pensamiento para recordar el derecho imprescriptible de lo que ha existido a ser, antes que nada, comprendido en su tiempo. Con la esperanza de que el lector deducirá por sí mismo, de aquí, que quienes falsean los datos antiguos son los mismos que, más generalmente, se aplican a la falsificación de la historia de los tiempos presentes (p. 221).

En resumen, *Nacido de la tierra* nos presenta una bien tramada reflexión, en primer lugar, sobre el mito ateniense de la autoctonía y sus usos políticos, en el cual la historiadora observa no sólo la negación del vientre materno por parte de los machos —*andres*—, sino que ve también una igualación de la sociedad “hacia arriba”, pues en virtud de las leyes que ellos mismos establecieron, todos los ciudadanos atenienses se sentían hombres excelentes, “aristócratas”. Para Nicole Loraux, esta idea funcionó como argamasa ideológica de la constitución democrática.

En segundo lugar, Loraux demuestra que los mitos fundadores no estuvieron exentos de crítica pues los mismos atenienses —o por lo menos la capa culta representada por Platón o Tucídides— analizaron el papel que estos jugaban en su *polis* y, sabedores de su importancia, propusieron mejoras o modos de utilizarlos para bien.

En tercer lugar, la autora llama la atención sobre las perniciosas consecuencias que implica no analizar científicamente un documento, terribles consecuencias tanto para nuestro entendimiento del pasado como para nuestras acciones del presente.

² Stiboris aprovecha la ignorancia de su auditorio para retorcer pasajes de la *Cité Grecque*, de Gustave Glotz (1928) y usar el prestigio de éste como legitimación de la discriminación y la xenofobia.

Por último, debe señalarse que el libro de Nicole Loraux es un magnífico ejemplo de cómo el enfoque multidisciplinario logra aclarar cuestiones histórico-ideológicas polémicas, por lo cual, *Nacido de la tierra. Mito y polémica en Atenas* resulta ser una lectura fecunda no sólo para el estudioso de la polis clásica, sino también para cualquier investigador de la antigüedad y del mundo contemporáneo.

Silvia CHÁVEZ