

UN SUEÑO FEMENINO: MATRIMONIO Y MATERNIDAD

Margarita Garrido¹

*Es más fácil cambiar un sistema político, económico y hasta colonial,
que uno de pensamiento, cuyas bases son la jerarquía, la discriminación,
el sexismo, el racismo y, por sobre todas las cosas, la opresión.*

Margarita Dalton Palomo¹

Los fundamentos de nuestra cultura, desarrollados en la milenaria cuna del Mediterráneo oriental, se manifestaron a través de mitos transmitidos hasta nuestros días. Los mitos imprimieron, con suficiente fuerza, cierto imaginario social contribuyendo a la conservación de estereotipos acerca de lo que se espera de varones y mujeres. Estos estereotipos se revelan en diversos discursos sociales, entre ellos en filosofía, historia, derecho, literatura, etc.

La literatura griega antigua muestra construcciones mentales imperantes en su momento que condicionan la representación de la mujer. El discurso de lo femenino² devela pautas culturales que modela a la mujer para desempeñar determinados roles y funciones en una sociedad dominada por varones. Existen elementos descriptivos y prescriptivos que no sólo reflejan la realidad social en la que se produce el discurso sino que, sobre todo, establecen formas de pensar sobre la mujer con contenidos ideológicos que legitiman la relación de dominación de lo masculino sobre lo femenino.

Un ejemplo de lo dicho es la obra más antigua de la literatura occidental, la *Ilíada*. En ella observamos que en un ámbito de guerra, entre griegos y troyanos e inclusive entre dioses, se refleja cierta tensión en la máxima pareja divina de Zeus y Hera. El funcionamiento de este matrimonio es tal que permite la existencia de otras mujeres. La esposa, aunque poderosa y astuta, es dominada por su marido que, con la amenaza de ejercer la violencia, establece su prerrogativa de jefe supremo. Este, ante aquélla, enumera una extensa lista de amadas en quienes ejercita su potencia procreadora, como se observa especialmente en el canto XIV:

*"¡Hera!; Allá se puede ir más tarde. Ea, acostémonos y
gocemos del amor. Jamás la pasión por una diosa o por una
mujer se difundió por mi pecho ni me avasalló como ahora;
nunca he amado así ni a la esposa Ixión, que parió a Pirítoo,
consejero igual a los dioses; ni a Dánae, la hija de Acrisio, de*

bellos talones, que dio a luz a Perseo, el más ilustre de todos los hombres; ni a la celebrada hija de Fénix, que fue madre de Minos y de Radamante, igual a un dios; ni a Semele, ni a Alcmena en Tebas, de la que tuve a Heracles, de ánimo valeroso; ni a Semele, que parió a Dioniso,, alegría de los mortales; ni a Deméter, la soberana de hermosas trenzas; ni a la gloriosa Leto; ni a ti misma; con tal ansia te amo en este momento y tan dulce es el deseo que se apodera de mí.” (Il., 313-28)³

Las relaciones entre Zeus y las mujeres del citado pasaje, desarrolladas ampliamente en la mitología griega,⁴ ponen de manifiesto las siguientes consideraciones: El dios seduce a mujeres vírgenes y mortales, en su mayoría. Ellas se caracterizan por la belleza de su juventud o la gloria de su posterior maternidad. Sufren la persecución de Hera que, generalmente, obstaculiza el nacimiento del hijo engendrado. Tienen la facultad de dar a luz aunque la capacidad de engendrar es masculina. Son recompensadas por el dios o bien gratificadas con honores de los que gozan junto a los hijos varones. Estos sobresalen por su inteligencia y/o fuerza que los vuelve motivo de gozo y alegría para los inmortales.

La relación triádica existente entre la mencionada pareja divina y una mortal es motivo esencial del mito de Io. Este mito, tema de nuestro estudio, adquiere forma literaria en el S. VII a. C. y continúa manifestándose en la antigüedad griega y romana por lo menos hasta el S II d. C. Entre las obras que lo tratan elegimos dos tragedias de Esquilo representadas en la Atenas del S. V a. C. Nos referimos a **Suplicantes** y **Prometeo encadenado**,⁵ cohesionadas por el mismo mito aún siendo representadas a más de 30 años una de la otra.

El análisis de este relato mítico nos permite descubrir cómo se transmiten y se justifican estereotipos de género que enfatizan una función básica femenina, la reproducción humana y la social. Estos estereotipos, manifiestos también en otros discursos, se adecuan al modelo de instituciones como la familia, el Estado y la religión imperantes en Atenas de entonces.⁶ La serie de comportamientos que se muestran en la mujer, como si fueran innatos, en realidad son aprendidos y transmitidos a partir de la subestimación intelectual por parte de quienes elaboran el discurso desde una perspectiva androcéntrica.

Con este criterio, analizamos el mito de Io teniendo en cuenta esta figura femenina y su influencia en sus descendientes, las Danaides, varias generaciones después: estas jóvenes siguen pasos marcados por aquella mítica madre del linaje. A su vez, examinamos la organización

social en que se insertan los personajes femeninos a fin de determinar la influencia que en ellos ejercen las figuras masculinas.⁷

El mito de Io

El mito aparece, en **Suplicantes**, relatado por las Danaides (291-323; 531-89), un coro de cincuenta muchachas llamadas así en relación con su padre Dánao. Ellas vienen del Nilo huyendo del acoso de sus pretendientes y, con motivo de solicitar asilo en la región griega, mencionan el pasado de su linaje originado en Io. Este relato se completa en **Prometeo encadenado**, cuando la misma Io cuenta su vida (640-86) y el dios Prometeo anuncia el futuro de ella y sus descendientes (786-818; 823-76).⁸

El relato mítico se inicia con la relación entre Zeus e Io, de la que nace Épafo, y culmina con la de Zeus y Alcmena, progenitores de Heracles. Consta de las siguientes secuencias:

- Zeus promueve la relación con Io a través de un sueño.
- Hera reacciona transformando a aquella mortal en vaca.
- Zeus adopta la forma de toro.
- Hera coloca a Argo que vigile a Io.
- Hermes, enviado por Zeus, mata a Argo.
- Un tábano, puesto por Hera, persigue a Io.
- Esta huye de Grecia, su tierra natal.
- Llega al Nilo donde Zeus la fecunda.
- Nace Epafo, origen de un prolífero linaje que, prolongándose en las Danaides, culmina generaciones después con el nacimiento de Heracles.

El mitema referido a las Danaides contiene, a su vez, el siguiente esquema:

- Ellas sufren el acoso de sus pretendientes.
- Huyen de Egipto y se establecen en Grecia.
- Una de ellas acepta el matrimonio contribuyendo a la prolongación del linaje hasta la aparición de Heracles -como ya se advirtió-.

El sueño de Io

El tratamiento esquiliano de este mito se inicia con un sueño. El análisis discursivo de este sueño es un recurso interesante para determinar las expectativas sociales con respecto a la mujer representada en la obra.⁹

El sueño es relatado por Io, la receptora del mismo, en las siguientes palabras:

¡Oh muy dichosa doncella, ¿Por qué permaneces virgen tan largo tiempo, cuando te es posible lograr una óptima boda? Pues Zeus ha sido encendido por el dardo del deseo por ti y contigo quiere gozar de Cipris.

¡Tú, niña!, no rechaces la unión con Zeus. Sal al prado de fértil hierba de Lerna, a las manadas y establos de vacas propiedad de tu padre, para que la mirada de Zeus halle satisfacción de su deseo. (Prom., 647-54).¹⁰

El discurso se inicia apelándola con calificativos que le otorgan una valoración positiva: *¡Oh muy dichosa doncella!*; posteriormente, la evoca con un tono paternal que reduce la distancia entre el enunciador del sueño (emisario del dios) y ella: *¡Tú, niña!*.

La primera oración la interroga sobre la causa de la prolongación de su virginidad; la segunda, introduce la pasión de Zeus como única motivación de su inclinación hacia ella. La cohesión de ambos enunciados denuncia la prolongada virginidad existiendo un motivo divino para abandonarla.

El tono apelativo de las oraciones siguientes la insta a eliminar el obstáculo advertido en su conducta virginal, haciendo hincapié en la favorable consecuencia: la óptima boda con el dios.

Los elementos connotados en el lenguaje aparecen en tres momentos: primero, para enfatizar la felicidad de la doncella; segundo, para resaltar el lecho divino -señalado en grado superlativo- y, tercero, para poner de relieve la fecundidad del prado asociado a la riqueza del establo paterno -ámbito vegetal y animal, exterior a la casa-. De esta manera se asocian cuatro lexemas básicos de la sociedad representada en la obra: virginidad, matrimonio, reproducción y poder, que continuaremos desarrollando posteriormente.

Ahora bien, habiéndose reiterado este sueño y sin poder interpretarlo, lo refiere esta experiencia a su padre. Este, desconcertado, consulta al oráculo -representante de Zeus- que le aconseja expulsar a su hija de la casa a fin de complacer al dios. Dejándose conducir por la voluntad divina, contraria a la suya y a la de su hija, el padre la expulsa del hogar.

El padre, el oráculo y el mismo Zeus funcionan como eslabones de una cadena masculina, subordinados unos a otros hasta llegar a la máxima entidad divina. En esta sociedad patriarcal¹¹ la mujer ocupa el peldaño inferior de la escala social, dependiente en principio del padre y en definitiva de todas las demás instancias de poder. En este sentido, el sueño transmite esquemas culturales que se sustentan en creencias que muestran a la religión como la suprema institución que imprime su sello en

la sociedad, especialmente en el destino de la mujer modelada para el matrimonio y la maternidad.

Las descendientes de Io

Las Danaides, varias generaciones después, siguiendo la mítica figura materna y los consejos paternos, defienden su virginidad con el fin de llegar a un matrimonio aceptable. Según los consejos de su padre, ellas deben guiar sus vidas atendiendo los siguientes aspectos:

- cuidar la virginidad;
- subordinarse ante los dioses;
- ceder ante los varones;
- ser prudentes, es decir, mostrarse mesuradas, adoptar una dulce voz, en definitiva, ser sumisas teniendo plena conciencia de que las mujeres son débiles. (**Suplic.** 980-1013).

Las recomendaciones masculinas se suman a las de otras mujeres, sus propias servidoras (**Suplic.**, 1035-38; 1051-2), que también aconsejan el matrimonio.¹² Por lo tanto es evidente lo que la sociedad representada exige a la mujer, ya se trate de Io o de las Danaides.

Confirman lo dicho el final de **Suplicantes** y los fragmentos que nos han llegado de la trilogía a la que esta obra pertenece.¹³ El tratamiento trilógico del mito muestra un proceso que parte de la súplica de hospitalidad de las Danaides en el contexto griego hasta su inclusión social en Grecia y la consumación de un matrimonio, origen de un glorioso varón. Y **Prometeo encadenado** da cuenta del proceso de gestación y desarrollo de un linaje iniciado y concluido con prestigiosos varones: Épafo, con su nacimiento, trae la liberación de su madre con respecto a los sufrimientos impuestos por Hera, y Heracles libera a Prometeo, liberador, a su vez, de la máxima entidad olímpica.

En esta instancia del análisis sostenemos que la función social de la madre radica especialmente en la procreación de varones que permiten la continuidad y preservación del linaje. El énfasis puesto en la maternidad se adecua a una sociedad dominada por el varón que precisamente a través de la procreación -véase el mortal Dánao y el divino Zeus- ejerce su dominio sobre la mujer. Advertimos, en esto, la conexión de principios sociales básicos como sexo, matrimonio, maternidad y poder.

El tratamiento del mito de Io

El planteo general ofrecido en **Suplicantes** y **Prometeo en-**

cadenado consiste en lo siguiente. En la primera obra, el tratamiento del mito se aborda a partir del conflicto entre las Danaides y sus pretendientes -sus primos egipcios- a raíz del lecho nupcial. Este conflicto familiar se convierte en un problema de Estado pues los griegos, al proteger a las muchachas, reciben la declaración de guerra de los egipcios (**Suplic.**, 356-58; 401; 412-16; 439-40; 1044-45). La violencia generada en el ámbito familiar se expande a nivel social incluyendo la posibilidad de guerra a raíz de la posesión masculina sobre la mujer. Y en **Prometeo encadenado** se relacionan dos mitos, el de Ió y el de Prometeo, personajes sometidos al imperio de Zeus. Prometeo, especialmente, denuncia la situación de violencia de la que es objeto por parte del que tiene el poder (**Prom.**, 1-125). El conflicto se resuelve con un matrimonio (**Prom.**, 906-10). En definitiva, ambos relatos míticos asocian virginidad, sexo, matrimonio, reproducción y poder relacionados con la violencia.¹⁴

El mito, la literatura y la sociedad¹⁵

De acuerdo con este pensamiento, el relato mítico controla el plano histórico de las obras analizadas. El discurso masculino prescribe para la mujer el silencio, la obediencia, el miedo, la debilidad física y de carácter lo cual justifica su sometimiento al hombre considerado superior.¹⁶ Todos los significados y facetas del comportamiento sexual se concentran en la dominación y sumisión, siendo el sexo el modo como el varón impone su identidad social en circunstancias intensamente competitivas de la cultura pública.¹⁷ El enunciado de Esquilo, que representa a la mujer reproductora en función del Estado, transmite y consolida las conductas de los sujetos sociales varones especialmente en cuanto a lo que esperan de las mujeres en la sociedad patriarcal del siglo V a. C.

En conclusión, este discurso, elaborado desde el poder y como justificación del mismo, forma parte de un contexto socio-cultural poco favorable para la mujer.¹⁸ Su enunciadorepresenta un imaginario social acorde con la democracia ateniense imperante en su época. El funcionamiento de esta institución política depende de los ciudadanos -hijos legítimos de padre y madre ateniense-; asimismo, la pervivencia de la polis como ciudad-Estado radica en su potencial bélico que le permite defenderse de otros pueblos griegos e inclusive extranjeros como los persas. Por lo tanto, teniendo en cuenta la ideología masculina que valora la reproducción para la formación del ciudadano y/o guerrero, la función social de la mujer radica básicamente en su potencia biológica que

consiste -como se creía entonces- en la posibilidad de contener y dar a luz el germen depositado por el procreador masculino.

Por todo lo dicho y considerando que los estereotipos de género son productos sociales, ahora, a fin de siglo XX, estamos obligadas/os a revisar nuestras pautas culturales para reflexionar acerca de los condicionamientos que tanto pesan sobre la mujer. Nos preguntamos entonces ¿cuál es el sueño femenino a final de este segundo milenio? ¿Sigue siendo un “divino varón” que conduzca hacia el matrimonio y la maternidad... ?

NOTAS

1. Dalton Palomo, M., **Mujeres, diosas y musas: tejedoras de la memoria**, Colegio de México, 1996.

2. Margarita Dalton Palomo establece la siguiente distinción con respecto al discurso: alude al *discurso del conocimiento*, parte ideológica tanto del conocimiento técnico funcional como del sociopolítico, filosófico y literario, y considera que incide directamente en el comportamiento social. Dentro de este discurso señala otros de consistencia distinta. Uno de ellos es el de la *diferenciación sexual* que se divide, a su vez, en dos: el de lo masculino y el de lo femenino. Dalton Palomo, M., op. cit., pág. 15.

³ “Ἥρη, κείσε μὲν ὄπι καὶ ἵστερον ὀρηθῆναι, ἅνδρ’ ἄρ’ ἐν φιλότῃ τραπεύομεν εὐνηθέντα. Οὐ γὰρ ποῦ κατέ μ’ ὄψε θεῶς ἄρας οὐδέ γυναικῶσθιμόν ἐνὶ στήθεσσι περιηροχολεῖς ἐδάμασσαν, οὐδ’ ὄποι’ ἠρασιμένην Ἰετιονίης ἄλοχοιο, ἢ τέκε Περὶθρον, θεοῖσιν μήστουρ’ ἀελλαντοῦ, οὐδ’ ὅτε περ Δανάης καλλιχεύου Ἀκραιοῖνης, ἢ ἵκε Περσῆα, πάντων ἀρδαιότερον ἄνδρῶν / οὐδ’ ὅτε Φοίνικος κούρης τηλεκλειτοῦ, ἢ τέκε μοι Μίνων τε καὶ ἀντίθεον Ῥαδάμανθυν, οὐδ’ ὅτε περ Σεμέλης οὐδ’ Ἀακμήρης ἐνὶ Θήβῃ, ἢ Ῥ’ Ἡρακλῆα κρατερόφρονα γείνατο παῖδα, ἢ δέ Διώνυσον Σεμέλη τέκε, χάριμα βροτῶσιν, οὐδ’ ὅτε Δημητρος καλλιπλοκάμοιο ἀνάσσης, οὐδ’ ὄπισθ’ Ἀητοῦς ἔρικυβέως, οὐδέ σὸ ἀυτῆς, ὡς σὺ νῦν ἄραιαι καὶ με γλυκὺς ἡμερος αἰρεῖ.” Mazon, P. (ed.), en *Homère. Illiade*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, T. III. En cuanto a las relaciones entre Zeus y Hera obsérvense también los cantos IV, V, XV y XX.

Mazon, P. (ed.), en *Homère. Illiade*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, T. III. En cuanto a las relaciones entre Zeus y Hera obsérvense también los cantos IV, V, XV y XX.

4. Grimal, P., **Diccionario de mitología griega y romana**, Bs. As., Paidós, 1994.

5. Mazon, P. (ed.), en *Eschyle. Les suppliants, Les perses, Les sept contre Thèbes, Prométhée enchainé*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, T. I. (Las citas de versos corresponden a esta edición).

6. La peculiar visión del mundo representado por el poeta trágico a través de la reelaboración de un mito no surge desligada de sus circunstancias socio-culturales. En este sentido coincidimos con J. P. Vernant en **Mito y sociedad en la Grecia antigua**, Madrid, S. XXI, 1982.

7. John J. Winkler afirma que el estudio de las mujeres en el mundo antiguo no puede avanzar mucho si no está acompañado de un examen igualmente penetrante de los hombres y acerca de cómo elaboran sus prácticas de sexo e identidad de género. Winkler, J., **Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia**, Bs. As., Manantial, 1994, pág. 16-7.

8. García Gual, C., **Prometeo: mito y tragedia**, Madrid, Hiperión, 1979.

9. John Winkler, en “Actos antinaturales: Protocolos eróticos en el Análisis de los sueños, de Artemidoro”, señala que hay dos palabras griegas para el sueño. Una es ἕνυπνιος : hace referencia a lo que se ve durante el sueño y que equivale a estados físicos o emociones del soñador. La otra es ὄνειρος -utilizada por Esquilo,

Prom., 448, 655 y 657-: trata de sueños predictivos cuya información afecta la salud, la riqueza, el estatus o los medios de vida del soñador. Winkler afirma que "La creencia antigua en la significación de los sueños no sólo fue casi universal -siendo su interpretación ya un arte, si no una profesión, en Homero (Il., I.62-3, V.149-50)- sino también muy diversa (Dodds, 102-34; Kessels) (...) La literatura médica tomaba algunos sueños con mucha seriedad (...)" Winkler, op. cit., pág 36-7. Para entender la repercusión social del sueño de Io, es oportuno considerar también el estudio de R. G. A. Van Lieshout quien, al referirse a la importancia del sueño en la cultura griega de época arcaica y clásica, en su manifestación en la literatura, distingue varios distintos tipos de sueño, el origen de los mismos y la propuesta que tales sueños incluyen. Van Lieshout, R. G. A., **Greeks on dreams**, Hes publishers/Utrecht/The Netherlands, 1984. También Dodds, E. R., "Esquema onírico y esquema cultural", en **Los griegos y lo irracional**, Madrid, Alianza, 1989, pág. 103-31.

¹⁰ (...) ἢ μὴ εὐδαιμον κέρη/τί παρθενοῦθι θερόν, ὄξύν σοι γάμου/τρυχῆν μήτιστον; Ζεὺς γὰρ ἡμῶν βέλκε/πρός αὐτὴ ἰάβεται/καὶ ξυνίρροσθαι Κίπριν/ἰθάλει" σὺ δ', ὅ παῖ, μὴ πολικέσσης λέχος/τὸ Ζηνός, ἀλλ' ἕξεσθε πρός Λήνης/βαθὸν/λαίμωδα, ποιήμας βουστύσσης τε πρὸς πατρός, ὡς ἂν τὸ Διὸν ὄμμα λαβήσῃ πόδω."

11. Pariarado "es una toma de poder histórica, por parte de los hombres sobre las mujeres, cuyo agente ocasional fue del orden biológico, si bien elevado éste a la categoría política y económica. Dicha toma de poder pasa forzosamente por el sometimiento de las mujeres a la maternidad, la represión de la sexualidad femenina, y la apropiación de la fuerza de trabajo total del grupo dominado, del cual su primer pero no único producto son los hijos. (...) El sometimiento de las mujeres y su reducción a madres hace a los hombres alzarse como padres; como padres que se apropian de los hijos para aumentar el rendimiento en beneficio de los padres más poderosos; y los padres más poderosos son tenidos por dioses o por enviados suyos". Sau, V., **Un diccionario ideológico feminista**, Barcelona, Icaria, 1981, pág. 205.

12. Detienne, M., "Las Danaides entre ellas. Una violencia fundadora de matrimonio", en **La escritura de Orfeo**, Barcelona, Gallimard, 1989.

13. Borivoj Borecky afirma: *Si possiamo interpretare le Danaidi, con l' aiuto delle parole di Afrodita che sono rimaste dell' ultima parte della trilogia, come trionfo dell' amore che collega le contraddizioni e che nella continuazione della stirpe indica il futuro, esse sono, attraverso questo esito ottimistico, più vicine all' Oresteia e alla trilogia di Prometeo che ai Persiani e al Sette*. Borecky, B., "L'ottimismo di Eschilo", en **Dioniso**, 1974, XLIX, pág. 506-7.

14. Según Alain Maurice Moreau, el mito esencial de la obra esquiliana consiste en el combate entre "cosmos" y "caos" que, sin embargo, se insertan en un sistema filosófico sostenido en la idea del progreso. Moreau, A. M., **Eschyle: la violence et le chaos**, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

15. Marcelino Peñuelas sostiene: "Cuando un escritor no logre identificarse en su obra con los elementos míticos de la cultura -que son su más auténtica expresión- producirá nada de valor. Le faltarán lazos de comunicación con el lector (...) La relación de afinidad del escritor con el público se verifica en planos no de pura conciencia, de relaciones claramente racionales, sino en niveles que bordean y se hunden en lo inconsciente o subconsciente; precisamente en los planos donde el mito nace, vive y prolifera. Es decir que la conciencia mítica es la vida y la esencia de la literatura y del arte, porque allí radican los sueños, las utopías, las realidades y las vagas aspiraciones -conscientes o inconscientes- del hombre como individuo y como ser social." **Mito, literatura y realidad**, Madrid, Credos, 1965, pág. 117-8.

16. Es útil recordar que las formas de la experiencia erótica en la antigua Grecia han sido durante mucho tiempo un ámbito de debate en la interpretación de nuestras tradiciones culturales. Cierta erudición feminista sostiene que "Consideradas como un conjunto de reglas y prácticas que ponían en ejecución el control sexual de los hombres sobre las mujeres, las normas de la antigua Grecia han sido atacadas como políticamente opresivas, un capítulo más de la guerra en curso que la patriarquía libra contra las mujeres". Winkler, op. cit., pág. 180.

17. Froma Zeitlin afirma: *Dans le domaine symboliquement chargé du théâtre d' Eschyle, une femme n' est pas simplement une femme (...). C' est une construction sociale, un véhicule idéologique, et une création dramatique. Elle représente certains modes de pensée, est identifiée avec certains types d' attitudes et de comportements, elle est liée à certains réseaux d' intérêts. C' est un personnage spécifique avec une histoire particulière, un modèle générique de la race des femmes, et une catégorie métaphysique de féminité; les traits, les forces, et les éléments que' elle représente sont mis en contraste et souvent opposés au masculin, dan una polarisation radicale des valeurs.* Zeitlin, F., "La politique d' Eros. Féminin et masculin dans les Suppliants d' Eschyle", en *Metis III*, 1988, pág. 231.

18. El filósofo Aristóteles expresa que el hombre libre rige al esclavo del mismo modo que el varón a la mujer. Con respecto al esclavo, sostiene que carece en absoluto de facultad deliberativa mientras que la mujer tiene esa facultad pero desprovista de autoridad. Asimismo afirma que una de las cualidades de la mujer es el silencio, reserva impropia en el hombre. Además considera que, en éste, el valor es una virtud de mando y, en la mujer, una virtud de subordinación. (**Política**, 1260-a y b).

Al respecto, John Winkler advierte que el trabajo de las mujeres con los hijos, el alimento y la vestimenta, es decir, su contribución a la administración y prosperidad del hogar, es un rasgo que Aristóteles ignora casi completamente y que sólo distingue para desfigurarlo. Afirma que "(...) debería entenderse que Aristóteles toma parte en el equívoco perfectamente natural (esto es, perfectamente convencional) del discurso masculino acerca del papel de las mujeres en su época, un equívoco que podríamos llamar, simplemente, protocolo androcéntrico. En el sistema sexo-género construido y experimentado por los ciudadanos masculinos, la primera regla no escrita es que los hombres son los agentes importantes, en tanto que las mujeres son dependientes antes que agentes. Los hombres se cuentan como significativos, las mujeres nada significan. Cuando las mujeres son activas son un contratiempo". Winkler, op. cit., pág. 19-21.

Situaciones como las que describe Aristóteles sobre la condición de la mujer dentro del matrimonio no han cambiado mucho. Eva Fíges, en **Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad**, Madrid, Alianza, 1970, pág. 117, asegura que "A medida que nos adentramos en el terreno de las ideas modernas, vamos descubriendo cada vez más que las actitudes patriarcales pueden sobrevivir a los cambios intelectuales; las actitudes se transmutan, se adaptan, pero continúan siendo en el fondo lo que han sido a lo largo de generaciones (...) El hombre reflexivo pone en orden su universo, levanta una pirámide y automáticamente se coloca a sí mismo en la cúspide. y las demás criaturas vienen clasificadas siguiendo un orden descendente por debajo de él (...) A finales del siglo XIX y principios del XX, la situación de la mujer y las ideas que el hombre tenía sobre ella no habían cambiado mucho; esencialmente eran bastante aristotélicas".

Este artículo fue evaluado y propuesto para su publicación por Elena Huber.