

Editorial

BODAS, CASAS Y RELACIONES DE PODER. UNA LECTURA POLÍTICO-ANTROPOLÓGICA DEL RITUAL MATRIMONIAL

Maria Cecilia Colombani

Resumen

El proyecto de la presente comunicación consiste en aportar algunas notas antropológico-políticas al texto de Claudine Leduc “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C”. La primera observación radica en la llegada de la novia portando regalos como forma de afirmar su estatuto de novia y su estatuto de mujer, al tiempo que pone en circulación los juegos de poder que se dan entre la casa del padre y el *oikos* del marido. El padre es, por tanto, aquel hombre capaz de dar a su hija en matrimonio y hacerlo con los dones que constituyen las riquezas que cierran el círculo matrimonial. La segunda observación radica en el lugar de la casa como símbolo privilegiado del dispositivo ritual, como concepto nodular, ya que constituye, precisamente, el eje que estructura el modelo de sociedad.

Introducción. Planteos y problemas

El proyecto de la presente comunicación consiste en aportar algunas notas antropológico-políticas al texto de Claudine Leduc “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C”.

Quizás la mejor presentación del trabajo de Claudine Leduc es la que efectúa Pauline Schmitt Pantel cuando advierte: “‘¿Cómo darla en matrimonio?’ Es un estudio decididamente antropológico del matrimonio griego. Claudine Leduc formula la

hipótesis según la cual el principio organizador del matrimonio es el don gracioso de una mujer y de una cierta cantidad de bienes, desde la época homérica a los siglos clásicos; y, precisamente en torno a las variaciones que afectan a este principio, propone la comprensión tanto de la evolución histórica como las diferentes opciones políticas” (1992, P. 269).

El trabajo de Leduc, “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.” comienza con una referencia a Pandora, la novia del mito de Prometeo, la primera novia que la humanidad parece recibir como legado de la insolencia de Prometeo y cuyo nombre está asociado al campo lexical del verbo *didomi*, dar. Pandora significa “la que lo ha dado todo” o “la que ha sido dada por todos los dioses”. La significación del nombre ha generado una interminable polémica, en la cual no entraremos, pero lo que sí parece quedar claro es la idea de regalo que acompaña su nombre (COLOMBANI, 2005).

Según Leduc, la discusión etimológica ponga, quizás, 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 siendo portadora de dones graciosos, poludoros. La primera observación es, pues, esta llegada de la novia portando regalos como forma de afirmar su estatuto de novia y su estatuto de mujer: “Efectivamente, a mi entender, los dones graciosos son los que constituyen el principio organizador del sistema helénico de reproducción legítima” (LEDUC, 1992, P. 272).

No se trata de pensar los dones, *dora*, como elementos accesorios de la llegada de la novia a la casa del novio. Los dones graciosos son, por el contrario, los que constituyen el principio de organización del sistema helénico de reproducción legítima. En esta línea, lejos de ser accesorios, son constitutivos del dispositivo matrimonial; no sólo lo constituyen, sino lo instituyen.

La novia es dada a su marido, *didomi*, por un hombre, por añadidura, con capacidad de entregar riquezas, *epididomi*. El padre es, por tanto, aquel hombre capaz de dar a su hija en matrimonio y hacerlo con los dones que constituyen las riquezas

que cierran el círculo matrimonial. La madre de los hijos legítimos, vale decir, los hijos varones que heredarán al padre, y las hijas mujeres que serán, a su vez, dadas en matrimonio por su padre, va siempre unida a ciertas riquezas, bienes o esperanzas en el momento en que es dada; estos elementos que la acompañan constituyen su prolongación patrimonial. El nombre es elocuente; se trata, efectivamente, de la prolongación de la novia, expresada en riquezas.

La condición de mujer y su prolongación patrimonial representan una consubstancialidad original; de modo tal que “en tierra helena la condición de mujer y la de su prolongación patrimonial nunca se presentan dissociadas” (LEDUC, 1992, P. 272). Se trata de elementos heterogéneos que, no obstante, constituyen una unidad indisoluble; mujer y bienes; persona y riquezas.

A partir de este principio de prolongación patrimonial (la novia debe ser dada y dada con bienes), que, como dijimos, es el principio que regula el dispositivo matrimonial, las formas que adopta la entrega de la novia desde el siglo VIII al IV tienen un número limitado de posibilidades. A partir de erigir el don gracioso como principio organizador del sistema del matrimonio, la autora problematiza el tema y formula dos cuestiones: la primera apunta a una de origen y se refiere a por qué en *Odisea* e *Ilíada*, —siglos IX y VIII—, fuentes que escoge para su análisis, la madre de los hijos legítimos es dada con riquezas; la segunda se refiere a las formas en que el dispositivo se transforma en la Grecia de las ciudades, donde, si bien el principio organizador sigue vigente, no obstante toma ciertas variaciones asociadas a las particularidades de las ciudades mismas. Tal como afirma Leduc, “Pero lo combinan con disposiciones tan diferentes que la condición de la esposa y de los bienes que a ella se asocian varían mucho de una ciudad a otra” (1992, P. 274).

En última instancia, esta segunda cuestión propuesta como núcleo de interrogación nos lleva a preguntarnos por la interrelación entre el sistema matrimonial y el sistema social vigente en las ciudades analizadas. El sistema social pasa a estar estrechamente vinculado con las modificaciones y desplazamientos del sistema

matrimonial. En el caso particular del presente trabajo nos excusamos de este tratamiento porque excede la actual propuesta de análisis, circunscrita a las sociedades homéricas.

A partir de este cuadro de situación, la autora propone la consideración de dos hipótesis. La primera sostiene que el don gracioso es un sistema inherente a las sociedades helénicas que salen de los siglos oscuros. Recordemos que la salida de los siglos oscuros implica la salida de aquellos siglos que siguieron a la invasión dórica y echaron por tierra la civilización micénica¹.

El modelo a analizar es el de una estructura en “casa” y en “casas discretas”. Una sociedad estructurada en casas identifica, en el marco de la sociedad griega, 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. Vale decir, dos son los elementos que identifican al grupo territorial: la inserción de los miembros implica, necesariamente, poseer una residencia y una parcela de tierra, como signos de pertenencia. Ahora bien, “Según Fox estas casas son discretas cuando constituyen unidades de unificación y no se entrecruzan” (LEDUC, 1992, P. 275). Según Leduc es precisamente por esta estructura en “casas discretas” que no se entrecruzan, que las sociedades helénicas practican, al salir de los siglos oscuros, el “don gracioso” de la novia y el matrimonio oblicuo, donde los novios no ocupan el mismo estatuto genealógico; por don gracioso entendemos la prolongación patrimonial, que hemos analizado a propósito de la consustancialidad esposa-don, y por matrimonio oblicuo, la necesaria disimetría de edad entre ambos cónyuges, donde el hombre y la esposa no pertenecen al mismo registro generacional, elemento que también observamos en Hesíodo.

La segunda hipótesis que la autora sostiene muestra cómo el desplazamiento hacia las ciudades constituye un fenómeno propio de la salida de los siglos oscuros. Entre el siglo VIII y el IV si bien se continúa practicando el don gracioso y la

¹ Sobre este punto y a propósito de la nueva configuración socio-política que sigue a los llamados Siglos Oscuros, puede verse mi texto, COLOMBANI, (2005).

prolongación patrimonial como ejes organizadores del sistema matrimonial, se renuncia a la unificación y las casas se entrecruzan. Este entrecruzamiento rompe la estructura de “casas discretas” y genera un nuevo panorama en el escenario que el dispositivo matrimonial delinea. En este punto, la autora recurre a la clasificación de Lévi Strauss para pensar en “ciudades calientes”, tal como muestra Atenas y “ciudades frías”, como Esparta.

Desde esta diferencia, Esparta, más estática y conservadora, mantiene la organización en casas y limita la pertenencia a la comunidad cívica a los poseedores de la tierra; sólo aquél que posee una parcela de tierra pertenece a la comunidad cívica; dicho de otro modo, la posesión de la tierra sigue siendo el eje que delimita la pertenencia o no a la comunidad cívica. La diferencia está en que Atenas, más moderna e histórica, rompe este modelo; por un lado, rompe la estructura en casas y, por otro, se niega a limitar la pertenencia a la comunidad cívica a los poseedores de tierra cívica; rompe, entonces, el criterio que delimitaba la pertenencia o no pertenencia a la comunidad cívica.

A partir de las diferencias en lo que se refiere, tanto a la estructura de casas, como al criterio de incorporación a la comunidad cívica, el papel de la mujer en una y otra ciudad se ve modificado. En las ciudades frías, Esparta, la mujer, unida a la tierra cívica, como criterio de pertenencia a la comunidad, es dueña de su prolongación patrimonial y de su persona. En cambio, en las ciudades calientes, Atenas, la mujer, unida a una dote consistente en dinero, y no ya a la tierra, es una eterna menor de edad bajo la autoridad de su marido. Tal como sostiene Leduc, no sin un intento de polémica, “En otros términos, y quizás con una pizca de provocación, la mujer es la gran víctima de la invención de la democracia” (1992, P. 276).

Las sociedades estructuradas en “casas discretas” de la *Ilíada* y la *Odisea*

Tal como anticipamos, *Ilíada* y *Odisea* plantean un tipo de sociedad estructurada en “casas discretas” que no se entrecruzan y mantienen un dispositivo de unificación.

Apenas unas palabras de la elección de las fuentes y de la importancia del mito como forma de reconstrucción de una práctica social determinada. En esta línea, coincidimos con Leduc cuando afirma que “Hay que suponer, de acuerdo con C. Lévi-Staruss, que el discurso mítico ‘levanta sus palacios ideológicos con los restos de un discurso social antiguo’ [...] Hay que dejarse persuadir por M. Godelier, de que, reales y/o ideales, las sociedades de la Ilíada y de la Odisea forman parte de la realidad social helénica del período arcaico y clásico” (1992, P. 276).

En este contexto, que no es otro que el de la relación existente entre mito y sociedad, entre un discurso que, lejos de constituir un pensamiento salvaje, opera sus relaciones con la vida social y las prácticas que la constituyen, Leduc comienza problematizando el concepto de casa, como concepto nodular, ya que constituye, precisamente, el eje que estructura el modelo de sociedad. Homero nunca dice qué es la casa; más vale, lo que devuelve es una suerte de inventario de elementos solidarios y afines a ella: la esposa, los hijos, la parcela de tierra, cleros, el techo elevado de la casa, su hogar central circular, *eschara*, las riquezas que se ponen en movimiento, *probata-ganado*, y las riquezas que se poseen en reserva, *ktemata*, los víveres y los objetos de valor, *keimelia*. Se trata del “inventario” instituyente del propio concepto; no es meramente la enumeración de elementos, sino aquello que permite acceder al concepto mismo.

De esta manera, la estructura en casa es un concepto simbólico elaborado a partir de cuatro elementos instituyentes, de cuatro “signos concretos”: en primer lugar, la casa; en segundo lugar, su contenido, esto es, las *cosas poseídas*; en tercer lugar, la parcela de tierra y por último, el ganado. Son estos signos concretos los que nombran la casa como concepto, de algún modo, intangible conceptualmente. Tal como sostiene Leduc, “Cada uno de estos signos es a la vez una riqueza completamente material y, para decirlo con palabras de G. Durand, la ‘epifanía de un misterio’, en este caso, el misterio de la inserción de los hombres en la sociedad global” (1992, P. 277).

La casa homérica es, por lo tanto, un objeto simbólico, y es, sobre todo, una

cosa concreta, la habitación “bien construida”; en realidad, la casa es el conjunto de elementos “bien construidos”: el techo elevado, con una viga maestra, que parece ser el significado primitivo de *oikos*; es este techo “bien construido” el que cubre la *eschara*, el hogar central, circular y matricio, donde cada mañana se pone en marcha el ciclo de la casa, encendiendo el fuego, que baña con su luz la reunión de los que se sientan a su alrededor. Se trata de aquello “bien construido” que cobija la ritualidad de poner en circulación la diaria cosmicidad que la propia casa guarda y reproduce. Estamos en presencia de una ensambladura de cosas “bien construidas”, de un encastre que constituye un “todo” que envuelve las partes, una “misteriosa epifanía”, que no es otra que la del grupo de la reproducción instituida. El valor del fuego es de un simbolismo radical: “El fuego, que flamea en medio de la casa ‘con un agradable olor a cedro y tuya’, baña con su luz bienhechora a los comensales sentados en torno a él, Y bien, en esta ensambladura de ‘cosas bien construidas’, o, para citar a Aristóteles, en ese ‘todo’ que envuelve a las ‘partes’, el pensamiento social ve la ‘misteriosa epifanía’ de un grupo humano que no tiene nada de natural: el grupo de la reproducción instituida” (LEDUC, 1992, P. 277). El escenario compone el espacio de una comunidad que se instituye como tal, de un grupo que se instala como perteneciente a una *holon*, a una totalidad que los envuelve, al tiempo que posibilita su institución como grupo.

La autora trabaja acertadamente el valor del hogar-fuego y su lugar central, tanto en la narrativa homérica, como en la configuración simbólica de la casa: allí se dirige el padre a presentar a su hijo legítimo, luego de cinco días de haber nacido; en ese lugar va a darle un nombre, a colocarlo en posición vertical y, así, con estos actos ritualizados, convertirlo en una parte de la casa, esto es, en una parte constitutiva del “todo”; de esa totalidad que envuelve a las partes. Tal como afirma Leduc, “tener un nombre equivale a haber sido reconocido por el padre y por la casa, a pertenecer al grupo de quienes tienen un padre, un nombre y una casa, es decir, al grupo de los residentes libres” (1992, P. 278).

Proponemos una lectura política que nos parece acertada, en la medida en que el gesto ritualizado, que pone en juego distintos actores y elementos simbólicos, determina la pertenencia o no a una cierta estructura social. No se trata meramente de una práctica doméstica de alto valor simbólico, sino el eje de delimitación de distintos *topoi* sociales, de distintos espacios-categorías, territorios-estatutos, que ese hijo, esa casa, ese padre, esa esposa ostentarán en el concierto general de la sociedad. Como contrapartida, “En las sociedades homéricas, los no libres —los *dmoes*— no tienen nombre, ni padre, ni casa. Son designados por su lugar de origen y alojados por su amo” (LEDUC, 1992, P. 278). Los elementos y las informaciones no son anecdóticas; por el contrario, a nuestro parecer, están determinando los juegos de poder que, a partir de ciertos elementos y prácticas simbólicas, se dan al interior de una determinada configuración epocal que, como anticipamos, dialoga con el mito, tejiendo ese tapiz siempre abierto y renovado entre mito y sociedad.

Retornemos al valor del fuego. Es ese el lugar simbólico al cual va a acurrarse la desposada el día de la boda. La casa-fuego se convierte así en un eje nodular de ritualización simbólica. Los grandes acontecimientos instituyentes de la vida familiar pasan por ese espacio; espacio instituyente de la vida del grupo. El padre, la esposa y los hijos guardan isomórficamente una relación simbólica con ese fuego central. “El padre, que lleva el mismo nombre de la casa, es, como ella, un todo y mantiene unidos los elementos del grupo reproductor” (LEDUC, 1992, P. 278). Parece darse un cierto isomorfismo padre-casa en su estatuto de *todo-holon*. El padre resulta ser un doblete de la casa, en tanto elemento cohesionante de las partes que integran el todo. Estamos en presencia de una estructura que puede ser leída desde las reglas de funcionamiento del poder del padre. El padre-casa, la casa-padre constituye el nodo de un tipo de poder que se ejerce desde el valor simbólico que los elementos presentes en el dispositivo instituyen.

Hemos intentado efectuar algunos aportes antropológico-políticos a un ritual de características relevantes en la Grecia arcaica que pone de manifiesto relaciones y

juegos de poder y que hace de la figura de la novia y de la casa elementos capitales del dispositivo ritual.

Referencia Bibliográfica

COLOMBANI, María Cecilia. *Hesíodo Una Introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

HESÍODO. *Teogonía, Trabajos y Días*, Madrid: Gredos, 2000.

HOMERO. *Ilíada*. Madrid: Gredos, 2000.

_____. *Odisea*. Madrid: Gredos, 2000.

LEDUC, Claudine. “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.” en DUBY, G., PERROT, M. *Historia de las Mujeres, 1. La Antigüedad*. Madrid: Taurus, 1992.

SCHMITT PANTEL, Pauline. *Introducción* en DUBY, G., PERROT, M. *Historia de las Mujeres, 1. La Antigüedad*. Madrid: Taurus, 1992.