

REVISTA TEMAS



Otoño desde la ciudad. Brooklyn Bridge Park, NY. EE.UU. Octubre del 2013.

Referencia al citar este artículo:

García, R. (2020). La ciudadanía ateniense como modelo de exclusión social de las mujeres desde la perspectiva foucaultiana. *Revista TEMAS*, 3(14), 59 - 76.

<https://doi.org/10.15332/rt.v0i14.2459>

La ciudadanía ateniense como modelo de exclusión social de las mujeres desde la perspectiva foucaultiana¹

Ricardo García Jiménez²

Recibido: 7 de marzo de 2020. Aprobado: 3 de abril de 2020

Resumen

El interés de la presente reflexión es indagar cómo los conceptos de tecnología del poder, biopoder, anormalidad, vigilancia y mecanismos disciplinarios, desarrollados por Michel Foucault, pueden abonar para la comprensión de la arquitectura que trazó las características que definieron la noción de ciudadanía ateniense como modelo de exclusión y dominación de las mujeres de esa época. El documento conjetura que, a pesar de que existían factores impelentes que restringen las libertades de las mujeres, ello no las limitaba para incidir en asuntos de carácter público, pues existían otras formas de participación no convencionales que les permitía intervenir de manera indirecta en asuntos de carácter político, siendo paradójicamente los mismos micro-espacios a los cuales fueron confinadas, los lugares donde podían influir en la vida política del Estado Ateniense.

Palabras clave

Atenas, ciudadanía, poder, micro-espacios, restricción.

Citizenship attends as a model of social exclusion of women from the foucaultian perspective

Abstract

The interest of the present reflection is to investigate how the concepts of power technology, biopower, abnormality, vigilance and disciplinary mechanisms, developed by Michel Foucault, can contribute to the understanding of architecture that traced the characteristics that defined the notion of Athenian citizenship as a model of exclusion and domination of women of that time. The document conjectures that, despite there were imperative factors that restrict women's liberties, but this did not limit them to influence public affairs, since there were other unconventional ones that allowed them to participate indirectly in matters of a political nature, Paradoxically, the micro-spaces are the places where the spaces were confined where they could influence the political life of the State.

Keywords

Athens, citizenship, power, micro-spaces, restriction.

1. Artículo de investigación.

2. Doctor en Ciencias Forenses. Magíster en Sociología. Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Correo electrónico: rgarcia2000_mx_1@hotmail.com

Introducción

A pesar de la importancia que revistió el modelo de la sociedad ateniense para el mundo occidental, esta dejó pendiente la inclusión de diferentes sectores de su población para la conformación de una sociedad mucho más plural y democrática. Fue sobre la supremacía de la mirada masculina la que ordenó la vida social de aquella civilización, mirada que impuso un mandato rígido en el seno de las instituciones sociales como la familia, donde la figura masculina (el patriarca) concentraba el poder y la toma de decisiones en el seno del hogar, ello configuró una relación asimétrica entre hombres y mujeres. Es sobre la relación de desigualdad entre los diferentes actores que se erige la ecuación autoridad versus obediencia que le permitió a Michel Foucault definir el concepto de poder. Término que es el resultado emergente de una manifestación de intención que es el sometimiento (Foucault, 1976, p. 80).

Antes de la fundación de la Atenas la mirada masculina se acentuaba en la falocracia como parámetro que evaluaba de forma bizarra el poder masculino sobre las mujeres y otros hombres. No fue casualidad que hacia el año 1800 a. C. en Mesopotamia se dictará las primeras leyes escritas que se conocieron como el Código de Hammurabi. Esta ley que, está grabada sobre un enorme falo de piedra de más de dos metros de altura, era uno de los primeros códigos que regulaba la conducta entre las mujeres y los hombres. A lo largo de este estatuto se rescata la idea de que una mujer eran propiedad de un varón, y su lugar en la estructura social estaba en función al número de hijos que debían concebir y lo que ella pudiera significar cuantitativamente para el hombre (Anónimo, s/f)³.

El heterosexualismo de esa época vinculó la efigie del falo masculino como un elemento central en el entramado de la vida social, la que era la expresión del poder de un sector de esa sociedad. Además, la falocracia confirió un estatus al hombre-pene-poder por encima de la vagina, el semen por encima del flujo vaginal, al glándula por encima del clítoris, al prepucio por encima del himen y a los testículos por encima de los ovarios, esta cosmovisión estigmatizó la sexualidad y los cuerpos de las mujeres y de algunos hombres, sobre todo de aquellos que no se ajustaran a los cánones estereotípicos de lo varonil, colocando con esta actitud al hombre (varón) como la media de todas las cosas.

Los estudios de la arqueóloga lituana-estadounidense Marija Gimbutas y la publicación de su obra "Las diosas y dioses de la Vieja Europa" (1974), en los que se expone que el patriarcado fue un sistema de dominación que se impuso gradualmente hacia finales del neolítico, en el que el patriarcado como primer sistema de dominación sobre la vida de las mujeres tuvo su origen en la vida pastoril que fundamentó la creación de diferentes esferas sociales como la económica y política que fueron controladas por los hombres para dejar fuera de ellas a las mujeres. Su estrategia para imponer su dominio fue el uso de la fuerza física masculina como principio organizador de la estructura social, donde ciertas castas de machos fuertes ejercían violencia física y sexual para imponer un orden en el interior de ciertos agrupamientos sociales que comenzaban en la familia. La estructura de esa sociedad se conformó mediante el agrupamiento de 10 a 15 familias para constituir la gens; en ese orden sucesivo

3. Actualmente se puede contemplar dicho monolito en el Museo del Louvre en París. En el código Hammurabi se refieren

aquellos preceptos que las mujeres debían seguir. <http://www.historiaclasica.com/2007/06/el-codigo-de-hammurabi-leyes-101-150.html>

y vertical 10 gens integraban una fratria; de igual forma, 10 fratrias constituían una tribu, y de este arreglo de grupos a la postre estableció un orden social que sería la base del Estado ateniense.

Esta redefinición en las relaciones sociales evolucionó hacia lo que hoy conocemos como el origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, de la cual Federico Engels dio cuenta en su ensayo titulado con el mismo nombre⁴. En el prefacio de esta obra, Engels (2017) hace un análisis científico de las:

[...] etapas tempranas del desarrollo social de la humanidad, desde las comunidades comunistas primitivas a la formación de la sociedad de clases basada en la propiedad privada de los medios de producción. En él se exponen, además, las características generales de la sociedad de clases desvelando a su vez las particularidades de la evolución de la familia en las diferentes formaciones socioeconómicas [...] el origen y la naturaleza clasista del Estado (p. IX).

Es interesante resaltar la relación que Engels instituye entre la transformación del papel social de las mujeres y la irrupción de la sociedad clasista y la formación de la propiedad privada. En los estadios tardíos de la sociedad humana, la adquisición de víveres se fundaba en la recolección colectiva, no existía una división de tareas entre el hombre y la mujer. Todos los miembros de estos agrupamientos tenían que participar para sobrevivir. En esta etapa de la historia de la humanidad la mortalidad era elevada, por lo que, los consortes por grupos (una mujer podía mantener relaciones sexuales con todos o parte de

los hombres del grupo) jugaba un papel esencial en la reproducción y protección del clan. En este modelo de familia (gens) la mujer tenía la máxima autoridad, ya que, entre otras cosas, la estirpe solo se podía establecer por la vía matrilineal.

Con la primera división social del trabajo y el desarrollo de instrumentos o medios de producción, como la caza y pesca, los hombres se dedicaron casi exclusivamente a la obtención de recursos para ellos, las mujeres y sus familias. A la primera división de tareas le seguirán otras como la ganadería y la agricultura, el surgimiento de los oficios y, finalmente, el comercio. Actividades que impulsaron el trabajo como medio para el desarrollo social. Esta fue una condición necesaria para el surgimiento de la división en clases sociales que dio origen a la explotación del hombre por el hombre. La esclavitud dejó de ser esporádica para convertirse en el elemento central de la producción. El incremento de la productividad conllevó un aumento de la riqueza, pero bajo la forma de riqueza individual (no social). Ese proceso propició un cambio en el papel del hombre en el ámbito social y familiar. Por su vieja condición de encargado de la obtención de los recursos fue el hombre el que pudo decidir sobre el excedente social y finalmente convertirlo en su propiedad. Así, el papel de la mujer en el hogar pierde importancia en relación con el hombre. Es en ese momento cuando se estableció la descendencia patrilineal, que transformó las gens basadas en el matrimonio por grupos en las familias. En este modelo de familia la mujer termina por ser una posesión más del hombre (Engels, 2017, p. 40).

Además, se pautó la sexualidad, se impuso restricciones a la corporalidad, a la naturaleza biológica de la especie y al cuerpo femenino en particular. El patriarcado postuló dos grandes relatos

4. Se sugiere al lector examinar dicha obra en la siguiente dirección electrónica: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf

autolegitimadores: por una parte, el mítico-político griego y ario; segundo, el religioso de origen semita, cuyas estructuras de orden social allanaron la base de las primeras ciudades-Estado con una estructura social patriarcal. Fue en la sociedad ateniense donde se consolidó además el androcentrismo⁵ como la medida de todas las cosas, etiquetando, cosificando y excluyendo a las mujeres de su presencia en asuntos de gobierno.

Riane (2003) explica que las mujeres desarrollaron una capacidad para la negociación que les permitió evitar que las guerras generaran muertes por la imposición de una forma de organización social inequitativa como la patriarcal. De igual forma, Bachofen (1988) mencionó que, la transición de un sistema a otro no se dio al cabo en unos cuantos siglos, sino que tardaron entre 3 mil y 4 mil años, con tiempos de guerra, treguas, tiempos de paz pactados con fronteras delimitadas para convivir entre los diferentes grupos sociales y géneros. De ahí que la capacidad de negociación de las mujeres fue un baluarte para enfrentar ciertas imposiciones del sector masculino.

Apoyados del Diccionario ideológico feminista de Victoria Sau (2000, p. 45), se puede deducir que el surgimiento del androcentrismo fue una cosmovisión que los presocráticos asumieron para imponer una perspectiva masculina para crear una regla general entre los individuos de su sociedad, donde la relación asimétrica ente hombres y mujeres se podría expresar como un relativismo que alude a que: "El hombre como medida de todas las cosas"; mismo que acentúa conforme a un

antropocentrismo masculino que justifica la mirada y el dominio de lo masculino sobre lo femenino; de igual forma esa afirmación posee un cierto sexismo que induce a una serie de métodos empleados en el seno de una sociedad patriarcal que busca mantener en una situación de inferioridad, subordinación y explotación al sexo femenino.

La idealización sobre la democracia griega o las del republicanismo romano; por citar otro ejemplo, nos muestran realmente que eran sistemas políticos que deberían ser ubicados en su justa dimensión, ya que fueron los inicios de una nueva forma de organización social y política. Estas primeras sociedades que conformarían gobiernos relativamente más "equitativos" establecieron relaciones asimétricas entre aquellos miembros que integraban sus sociedades.

Por lo cual, el interés de la presente reflexión es indagar sí, en una cultura como la ateniense, las "mujeres libres" disfrutaban de una ciudadanía razonable que les permitiera incidir en asuntos de carácter público. Se introduce y hace uso del adjetivo "razonable" para atenuar la idea de una ciudadanía acotada o limitada.

Una respuesta señalaría que sí; aunque esta ciudadanía no existía de forma integral, extensa y reconocida para las mujeres, estas restricciones no las limitaba el tener injerencia en asuntos de carácter público, pues existían otras formas no convencionales de influir en asuntos de carácter político haciendo uso de los micro-espacios a las cuales fueron confinadas.

La presente reflexión se ciñe a una investigación de tipo documental y deductiva que tratará de describir que la exclusión y la articulación de ciertas tecnologías de control para la sumisión y exclusión de

5. La perspectiva androcéntrica ubica a los hombres como sujetos de referencia central, y a las mujeres las invisibiliza o excluye de una sociedad. Esta posición no es únicamente atribuible a personas, sino también al lenguaje y a las instituciones sociales que niegan la existencia e historia de las mujeres a través de una socialización que maximiza las cualidades de los varones por encima de las mujeres (Acevedo, 2010).

las mujeres atenienses de toda actividad política resultaba nula.

Para desarrollar la argumentación de esta reflexión se estará empleando un enfoque posestructuralista que parte de las reflexiones de Michel Foucault sobre el poder, utilizando ciertas categorías conceptuales, como tecnología del poder, biopoder, anormalidad, vigilancia, mecanismo disciplinario, entre otros términos que coadyuvarán a explicar cómo en la antigua Atenas se construyó un modelo de exclusión dirigido hacia las mujeres, pero que con la astucia de ellas se podía remontar esa opresión a las que fueron remitidas, sea pues el intento.

La desavenencia del poder

Señalemos que *the technology of power* es un término desarrollado por el filósofo francés Michel Foucault que muestra los procedimientos, medios y objetivos por los cuales se construyen las relaciones de poder (dominador-dominado) que posibilitan erigir los andamiajes de una determinada sociedad que instaura como un régimen de “verdad” en cuanto a las formas de normalizar las relaciones entre sujetos y darles sentido a las prácticas sociales cotidianas.

Se afirma que la exclusión de las mujeres atenienses de toda actividad política no las limitaba para que estas pudieran tener presencia en los espacios públicos y pudieran gravitar en la toma de decisiones, para lo cual, era condición necesaria la comprensión y utilización de los mismos mecanismos y tecnologías de poder que los hombres utilizaban para constreñirlas, empleando paradójicamente las mismas estrategias, pero de forma no convencional, focalizando las acciones en los microespacios.

Pero la vida política, desde la perspectiva de M. Foucault, es un espacio donde

se disputa la hegemonía del poder, para imponer sentido a los miembros que integran los diferentes campos sociales, como el económico, religioso, político, artístico y otros que existen en la vida cotidiana de una sociedad, donde el objetivo es llegar a establecer una serie de relación asimétricas desde una posición de dominación hegemónica entre hombres y hombres, y la exclusión de las mujeres del espacio público. Ante ello Deleuze (1987) señala que “toda relación de fuerzas es desproporcional en la medida que viene precedida por un conjunto de estrategias que buscan la subordinación de uno o la mayoría de los agentes que interactúan en estos campos” (p. 90).

Desde esta lógica la invisibilización de uno de los protagonistas se convierte en una estrategia que menoscaba particularmente a grupos sociales al comparar sus cualidades y destrezas particulares con respecto a otros, por ejemplo, el sector de las mujeres, u otros sectores sociales como son los ancianos, homosexuales, lesbianas, extranjeros, son el mejor ejemplo de ello.

Es decir, los procesos de invisibilización frecuentemente están relacionados con acciones destinadas a imponer la supremacía de un grupo sobre otro, mediante una serie de prácticas socioculturales, como puede ser el racismo, el machismo, la homofobia y todas aquellas prácticas que tiendan discriminar a uno de los miembros de estos grupos sociales. En los procesos de invisibilización resulta común recurrir a estereotipos que buscan normar una conducta por seguir, pero los sectores o sujetos que no se ajusten a estas características son excluidos.

Para Geoff-Dahaner et. al. (2000), que retoman a Foucault, indican que la comprensión de ciertas estrategias de

invisibilización está en relación con la existencia de diferentes campos, instituciones, burocracias u espacios que imponen reglas con el fin de incidir y normalizar ciertas conductas a los distintos grupos sociales para definir y aceptar una determinada visión social como el dominio patriarcal que excluye a las mujeres.

El poder desde esta óptica busca crear y despliega una serie de tecnologías que ayuden a la dominación de los sujetos, tratando de señalar que una sociedad como la ateniense, el poder masculino es esencialmente represivo en la medida que restringe el pensar, el decir u opinar y la movilidad física de las mujeres encomendándole ciertas tareas, espacios y formas de pensar. Por lo tanto, la relación de poder se constituye sobre la base de ciertas conductas que intentan dominar a través de incitar, inducir, desviar, facilitar, dificultar, ampliar o acotar las conductas del sujeto dominado.

Es por lo que, para Foucault, el cuerpo que se halle inmerso en una lucha dentro de una arena política, terminará envuelto en una disputa por asumir el control de la acción social. El cuerpo es el espacio donde se establecen la confrontación de lo político, el cuerpo concretizará las “relaciones de poder” que operan en él.

Ante esto el filósofo francés indicó que:

(...) el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él (es) una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos (Foucault, 1976, p. 32).

Así, el poder puede ser ejecutado a través de los individuos, grupos o instituciones existentes en el Estado, ya que

estos son los medios por los cuales el poder puede llegar a moldear la actitud de los individuos involucrados en estos esquemas de dominación.

En palabras de Peter Digeiser (1992):

(...) los sujetos son los vehículos por los que, el poder lleva a cabo, mediante prácticas e interacciones, sus efectos. Se pone en práctica cuando somos partícipes del discurso y las normas, y (el poder) no existe independientemente fuera de estas prácticas (p. 15).

El poder se exterioriza por sí mismo en la medida del ejercicio e intensidad de quien impone su voluntad, de igual forma el grado de resistencia de quien intenta ser dominado da como resultado magnitudes, frecuencias y expresiones de resistencias al poder.

Ahora bien, en la visión particular de Foucault (1976) sobre el tema del cuerpo como objeto y blanco de poder, desarrollado en su libro *Vigilar y castigar*, permite comprender la importancia que tienen los cuerpos como objetos de manipulación, ya que el cuerpo puede ser transformado, se le puede dar forma, se le puede educar, hacerlo obediente; un cuerpo que responda, que se vuelva dócil y pueda reproducirse y multiplicar sus fuerzas es un cuerpo sumiso para los propósitos del sistema, en su caso, el sistema patriarcal, un cuerpo así cumple con una función vital que es reproducir del sistema social imperante.

Para que las tecnologías del poder alcancen su objetivo, es vital el control minucioso del cuerpo, este debe estar sujeto a un escrutinio de un conjunto de fuerzas que le asignen ciertas tareas que lo sometan a un estado de docilidad-utilidad, donde esta docilidad es lo que Foucault (1976) denominó disciplina.

Según Leciñana (2010), que cita a Simone de Beauvoir, un imperativo para la sociedad ateniense era el cultivo del cuerpo, su docilidad y disposición para ciertas tareas esenciales. Así, la dominación de los sujetos a través del control del cuerpo se convirtió en una estrategia política, ya que este controla la subjetividad de la persona internalizando los deberes como mandatos naturales las tareas asignadas a las mujeres.

Al respecto, M. Foucault (1976) señaló:

Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado. (...) No es la primera vez, indudablemente, que el cuerpo constituye el objeto de intereses tan imperiosos y tan apremiantes; en toda sociedad, el cuerpo queda prendido en el interior de poderes muy ceñidos, que le imponen coacciones, interdicciones u obligaciones (pp. 9 y 18).

La afirmación anterior nos permite deducir entonces que el conjunto de instituciones (religión, escuela, familia, gobierno-política, etc.) que existieron en la sociedad ateniense creó los mecanismos de manipulación que controlarían a los miembros de un grupo o sector social con el fin de oprimirlos e imponer ciertos estereotipos, modelos o ideales de conducta, como la ciudadanía. Este concepto poseía en sí mismo una serie de requisitos, obligaciones y derechos.

En Atenas, la ciudadanía se adquiría por nacimiento o mediante la naturalización. Eran ciudadanos atenienses los varones mayores de veinte años, nacidos de un padre ciudadano ateniense y de una madre hija de ciudadano ateniense. El ciudadano estaba obligado al servicio militar, y este deber era considerado un privilegio reservado para los varones. También el

ciudadano debía participar en las cargas fiscales que el Estado imponía a cada uno de los miembros en proporción a sus haberes y posibilidades (Tejeda, 1996).

Asimismo, el ciudadano ateniense tenía una serie de prerrogativas, como:

- a) Políticas. Correspondía al derecho del ciudadano de participar en la gestión de los asuntos públicos.
- b) El derecho de propiedad. El Estado ateniense reconocía el derecho de propiedad de tierras y esclavos a sus ciudadanos.
- c) El acceso a la justicia. A través de los tribunales se les otorgaba garantías judiciales a sus ciudadanos ante una controversia o conflicto entre iguales.
- d) Religiosas. Esta contempla participar en los sacrificios, fiestas religiosas y ejercer un sacerdocio.

A su vez, la ciudadanía ateniense traía consigo una serie de beneficios sociales, entre las que destacaban:

- 1) El ciudadano percibía un apoyo económico por asistir a los espectáculos o representaciones teatrales.
- 2) En época de insuficiencia, cuando las semillas se escaseaban, el Estado distribuía gratuitamente a los ciudadanos semillas que les vendía a precios bajos.
- 3) En circunstancias difíciles, sobre todo en tiempo de guerra, el Estado ateniense podía ayudar excepcionalmente a los ciudadanos más pobres a subsistir (Aristóteles, 1993).

A cambio de estas prerrogativas y beneficios sociales, el Estado ateniense exigía a

sus ciudadanos una sumisión total. Estos deberes y beneficios reafirman la existencia de un sistema de privilegios que rinden culto a la efigie masculina. Pero ello fue posible mediante la creación y el perfeccionamiento gradual de las instituciones disciplinarias del Estado, la educación y la religión, que tenían la encomienda de formar ciudadanos ejemplares.

Es aquí donde el término biopoder desarrollado por Foucault ayuda al poder a asegurar y mantener la salud y productividad de los cuerpos para el cumplimiento de un fin determinado. Conjuntamente, el biopoder regula la vida social desde su interior, rastreándolo, descifrándolo y recomponiéndolo (Hardt y Negri, 2000).

Además, la visión androcéntrica ateniense permitió el desarrollo del patriarcado como un modelo que impulsó someter mentalmente y adaptar el cuerpo de las mujeres para funciones y tareas específicas. Ello se logró mediante la restricción de la movilidad y participación en la vida pública de ellas en cualquiera de los campos sociales. Hay que señalar que, mediante la vigilancia impuesta a través de ciertas instituciones, el control disciplinario del cuerpo se constituyó por medio de una red invisible que disimula el ejercicio y el uso de los dispositivos que uniformizaron los hábitos, costumbres, ideas, pensamientos de las mujeres, y no solo los reguló, sino las produjo y reprodujo. En otras palabras, las tecnologías sirvieron para interiorizar la idea de que las mujeres eran menos valiosas que los varones, donde tales técnicas disciplinarias, llevarían paradójicamente a formas de control y autocontrol entre algunas de ellas.

Foucault (1976) nos muestra que este autocontrol es un “programa” de acciones que “(...) asegura la elaboración del propio acto, controla desde el interior su

desarrollo y sus fases (...) el tiempo penetra el cuerpo, y con todos los controles minuciosos del poder” (pp. 155-156).

Este sistema programado de acciones que se instaure desde dentro, en el seno de ciertos espacios sociales, sirve para definir lo que son los usos y las costumbres de la conducta cotidiana de los sujetos, ya que re-codifica de forma virulenta el cuerpo a través de las instituciones existentes que utilizan una serie de reglas para normalizar un cierto comportamiento estereotipado que mantiene en funcionamiento a la sociedad; a este “programa” de acciones Foucault lo llamó normalización. Ser normal significa, no ser diferente, sino igual; el que es diferente es extraño, es extranjero, el diferente es el que precisamente se encuentra fuera de la norma, de la conducta común.

Este proceso de regulación se consigue solo cuando hay una cadena de componentes que parecen funcionar en conjunto, desde la tutela del tiempo, hasta la forma y emplazamiento de los espacios donde interactúan los individuos, a moldear son las maneras de normar la conducta. Por ello, a las mujeres atenienses se les mantenían confinadas en sus hogares como un mecanismo de supresión para evitar el contacto con otras personas.

Un ejemplo de ello lo encontramos en la obra *Discurso Fúnebre de Pericles* (s/f), en la que se indicaba que la mejor reputación de una mujer se conseguía cuando el nombre de esta “no era mencionado en absoluto, ni para alabanza ni para criticar sus defectos”, esta forma de invisibilizar a las mujeres expresaba un poderío masculino. En Atenas, la mujer tenía sus habitaciones separadas, la propia arquitectura y el diseño de las casas remitía a que las niñas permanecieran bajo la estricta vigilancia de sus padres, de modo que, según Jenofonte (s/f) estas no “pudieran ver, oír

y averiguar lo menos posible del exterior”, para ellas sus aposentos se encontraban siempre al fondo y lejos de los cuartos principales o de los espacios destinados a recibir a los visitantes.

Es aquí donde la vigilancia, como mecanismo disciplinario, es y era idóneo para adiestrar en aquellas tareas domésticas asociadas a lo femenino. Por ello, a las mujeres (madres, esposas, hijas, concubinas) atenienses se les asignaba un guardián que las vigilara en todo momento, bajo el pretexto de protegerlas de otras miradas, pero lo real era inducirlas a un permanente estado de vigilancia para hacerlas sentir que era miradas en todo momento.

Ahora bien, Foucault distingue dos dimensiones de cómo opera el biopoder para normar el cuerpo:

- 1) Técnica disciplinaria o anatomía política. Esta se distingue por ser una tecnología individualizante del poder, basada en indagar las fortalezas y debilidades (físicas, psicológicas, emotivas) de los individuos con el fin de anatomizarlos, es decir, producir cuerpos dóciles y fragmentados, utilizando sus propias debilidades en contra de ellos. Esta disciplina se basa en la articulación de medios e instrumentos que permitan la disciplina del cuerpo, penetrando en él hasta llegar a lo más profundo. Vigilancia, control, intensificación del rendimiento, multiplicación de capacidades, emplazamiento, utilidad, etc. son las categorías aplicadas al individuo concreto que constituyen una disciplina anatomopolítica.
- 2) La biopolítica como técnicas de poder. Tiene como objeto el control de las tasas conmensurables de natalidad, mortalidad, morbilidad, movilidad en los territorios, etc., que pueden usarse para contralar la dirección de la sociedad. De

este modo, según la perspectiva foucaultiana, el poder se torna materialista y menos jurídica, respeto de los derechos.

Es así como el biopoder es un mecanismo mediante el cual, el poder disciplinario registra y se extiende a lo largo de la vida del sujeto moldeándolo y dejando una marca indeleble en él. Por lo cual, el biopoder (...) se expresa como un control que se hunde en las profundidades de las conciencias y de los cuerpos de la población y, al mismo tiempo, penetra en la totalidad de las relaciones sociales (Hardt y Negri, 2000, pp. 37 y 38).

Además, este biopoder es un sistema que clasifica, sectoriza, discrimina y distancia a los individuos para incrustarlos en diferentes estratos sociales. Esta fuerza social es un poder que no tiene origen, es difuso y mimético, nadie lo ejerce, pero todos lo poseen, lo aplican y se les aplica, es sólido pero flexible, así asegura su presencia en el *corpus* bio-social.

Bajo estas estrategias antes señaladas la invisibilización y segregación empleada en la Atenas de hace 2500 años, permitió crear los modelos de exclusión y normalización mediante la elaboración del concepto de “ciudadanía”. Es en esta cultura, que con o sin el conocimiento fehaciente de los sistemas control, se construyen las bases de una ciudadanía restringida y excluyente para las mujeres de ese tiempo.

La génesis de la ciudadanía en Atenas

Lo expuesto anteriormente y vinculándolo con el concepto de ciudadanía, posibilita, además, construir un orden jurídico que faculta el control físico de los cuerpos femeninos, mismo que limita su participación democrática bajo la categoría de ciudadanía que se antepone como un

principio de exclusión. Según Chávez (s.f) el concepto hace referencia a un estado de privilegios masculinos que permite la intervención del ciudadano varón en el espacio público y enfatiza su participación política como un rasgo esencial.

Autores clásicos como Thomas H. Marshall y Thomas Bottomore contribuyeron a distinguir la evolución y características de la ciudadanía, la que ha transitado por tres etapas que fueron clasificadas en: “ciudadanía civil”, desarrollada durante el siglo XVIII, vinculada a la libertad y los derechos de propiedad; una “ciudadanía política”, propia del XIX, ligada al derecho al voto y al derecho a la organización social y política; y, por último, en la que aparece hacia la última mitad de siglo XX, una “ciudadanía social”, relacionada con los sistemas educativos y el Estado del bienestar de las personas (Marshall y Bottomore, 1998).

Es así, que un rasgo esencial de la ciudadanía ateniense es la eliminación y el desconocimiento que las propias mujeres tenían de sus derechos, aspecto que se extendió hasta fines del S. XVIII con las primeras manifestaciones de Olympe de Gouges en su obra *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* (1791), que exige y visibiliza la necesidad de los derechos de las mujeres como una exigencia mundial.

Por tanto, en la génesis de la ciudadanía en la antigua Grecia esta podría ser comprendida además como el espacio de la diferenciación que aunado al surgimiento y el desarrollo de las ciudades-Estados propició que los individuos se distinguieran y marginaran por los criterios ya citados.

Esta lógica, en la perspectiva de Borja (2003), motivó que un grupo de gobernantes de la polis atribuyeran el carácter de

ciudadanos solo a ciertos sujetos iguales entre ellos, respondía para limitar el espacio de acción de ciertas personas no deseadas como las mujeres, esclavos y personas de bajo nivel económico, extranjeros, entre otros en asuntos de política.

Al respecto Zapata (2001) señala que “la riqueza servía para diferenciar entre ciudadanos que poseían riquezas de aquellos que no tenían bienes, y de acuerdo con ello, se asignaban funciones, derechos y responsabilidades públicas diferenciadas” (pp. 7-8).

El elemento determinante que delimita el sentido de la ciudadanía ateniense era el uso del poder; es decir, el proceso en la toma de decisiones para asuntos de gobernanza. Por lo tanto, la ciudadanía concebida así tenía dos características fundamentales: la primera, pertenecía a una élite que sustentaba el poder, y segunda, mantener un vínculo con el sector religioso, que era otro sector poderoso.

Los requerimientos de pertenencia a una ciudadanía fueron señalados por el mismo Aristóteles (1993):

Dracón dispuso sus leyes, y esta organización fue del siguiente modo: La plena ciudadanía se le daba a los que tenían su armamento de hoplitas [...] El Consejo lo forman cuatrocientos uno de los ciudadanos del pleno derecho a quienes toca en suerte decidir. [...] Es ciudadano, el individuo que puede tener en la asamblea pública y en el tribunal voz deliberante, cualquiera que sea la polis de que es miembro, y por polis entiendo una masa de ciudadanos que posee todo lo indispensable para satisfacer las necesidades de la existencia (1993).

Como observamos, la génesis del “ciudadano” y de la “ciudadanía” está

íntimamente relacionada con la aparición de la ciudad (*polis*) y de las actividades cívicas y políticas que se desarrollan por un conjunto de varones. El surgimiento de la *polis* ya denotaba, según Aristóteles (1993, p. 119, cap. 3, libro 3), la existencia de una comunidad o agrupación que se instituía con el fin de trazar el rumbo que debían de seguir las demás agrupaciones, es decir, la comunidad política.

Pero es con Pericles que surge un nuevo planteamiento mucho más radical para reformar las características y el ejercicio de la ciudadanía. Aplicó lo que se ha dado en llamar “democracia radical”, que no era sino permitir una mayor participación de la ciudadanía en la política. En la práctica se anulaba el monopolio del poder de la aristocracia dando un peso importante a la Asamblea Popular que asumía las funciones legislativas, ejecutivas y judiciales. De ahí que, Pericles llevó a la democracia ateniense a su máximo esplendor, pero la muerte repentina de este filósofo significó un claro declive del modelo democrático incluyente al quedar el poder en manos de demagogos populistas varones.

Pero aún con las reformas implantadas por Pericles el modelo de participación política limitaba la presencia de las mujeres al no reconocerles la ciudadanía.

Las mujeres en la Grecia clásica

Las mujeres atenienses tenían una serie de rasgos comunes a las de otras mujeres de civilizaciones o pueblos que residían en las márgenes del Mediterráneo de hace más de 2500 años, que eran excluidas de toda actividad social, política, religiosa y económica.

Aristóteles en su obra *La Política* afirmó que la mujer era un hombre fallado o incompleto, además, sentencio que las

mujeres eran unas idiotas, en el sentido griego del término, mismo que tiene dos acepciones en alusión a los hombres: personas que no participaban de la *polis* y hombres que desempeñaban mal su función pública. Se creía que la mujer tenía cierta facultad deliberativa, pero les faltaba la seguridad para hablar en público.

Platón y Aristóteles refutaron la teoría de Hipócrates (anterior a ellos) que sostenía que el placer femenino en el acto sexual era necesario para la fecundación; para Aristóteles, la mujer era el recipiente del semen masculino negándole el disfrute del placer.

Según Fernández (1993) es importante subrayar el carácter ideológico de los discursos de estos filósofos en cuanto a la libertad e igualdad que promovían entre hombres y mujeres, pues estos pensadores denigraban la condición de la mujer, ubicándola como un ser menos que humano (pp. 67-68).

En el seno de la sociedad ateniense existieron figuras femeninas que poseían un estatus social que las diferenciaba de otras mujeres. Por una parte, estaba la “mujer libre” (la esposa, la hija o la madre de algún ciudadano varón). Además, en un nivel social inferior se encontraban la concubina y la cortesana-prostituta que, en el caso de la primera, gozaba de un panorama menos favorable que las últimas, pues su situación las ubicaba en una forma de reclusión en el *oikos* (casa-familia). El *oikos* fue la unidad doméstica básica de la sociedad en la mayoría de las ciudades griegas. Quien estaba a la cabeza generalmente era un varón de mayor edad, el cual compartía el espacio con su esposa, hijos, concubina (s) y esclavos, formando un grupo numeroso. El *oikos* estaba organizada por medio de normas y valores, deberes, obligaciones y responsabilidades que emanaban de una visión propiamente patriarcal.

La función básica del *oikos* era la transmisión del patrimonio familiar y la procreación de hijos legítimos, la administración y el cuidado del hogar. El futuro de las niñas y las mujeres libres atenienses era el matrimonio, donde el signo tangible era la alianza entre familias para buscar unificar los patrimonios que los conllevara formar una clase social aristocrática; como esposas se consagraban a las tareas y funciones que permitían perpetuar el legado familiar. Las mujeres adquirirían un estatus de acuerdo con la relación con los hombres, por ejemplo, “Lidia es hija de...” o “Atia es esposa de...”. Las esposas de los ciudadanos, las ciudadanas, no tenían los mismos derechos de estos, es más, todas las mujeres se consideraban casi pertenecientes a “otra subespecie de humana”.

En la casa, las mujeres ocupaban un lugar reservado, el *gineceo*. En este sitio las mujeres no debían ser vistas más que por sus familiares más cercanos, en el caso de los matrimonios solo los esposos podían ingresar a estos espacios; la entrada de un extraño al *gineceo* equivalía a cometer un acto criminal. Es aquí donde las tecnologías de biopolítica se concretizan en una anatomía política, ya que anatomiza al sujeto, es decir, se les moldea para producir cuerpos dóciles y fragmentados para su control. Es con la vigilancia, como tecnología disciplinaria, que se perfecciona la domesticación del cuerpo femenino. Por ello, a las mujeres además de confinarlas a un espacio se les asignaba un guardián que las observara en todo momento.

Al respecto Finley (1985) refiere que:

(...) el papel de la [s] mujer [es] en cierta manera recuerda al esclavo: de ella depende la reproducción –en este caso biológica– de los ciudadanos (siempre que ellas mismas sean hijas de ciudadano) y son absolutamente pasivas en el

orden político. Esta relación mujer esclavo se encuentra explicitada en Aristóteles que compara la condescendencia con los esclavos a la condescendencia con las mujeres (la ginecocracia en los hogares) al señalar que ambas corrupciones conducen a la tiranía (p. 55).

Por lo tanto, en el sistema ateniense las mujeres estaban excluidas de toda participación política, ello manifiesta que esta democracia se construyó sobre las bases de una sociedad patriarcal y también misógina.

Al respecto, Balaguer (2005) señala que el patriarcado ateniense es un sistema de dominación que propició históricamente la subordinación de las mujeres, mediante el ejercicio de una dominación focalizada del cuerpo remitiéndola a la reclusión.

La ciudadana ateniense

La calidad de ciudadano, como ya se explicó, llevaba implícito el ejercicio de una función esencialmente política que posibilitaba la participación en asambleas y tribunales solo para los varones. Donde quedaba excluida toda manifestación cívica, con excepción de algunas ceremonias religiosas con la presencia de las mujeres.

Mosse (1990) señala que las atenienses libres (las que tenían el derecho de ciudadanía por filiación) no eran ciudadanas en el sentido lato de la palabra, sino que la categoría de *ciudadana* invisibiliza la mirada y las capacidades de las mujeres por pertenencia a un hombre. Por eso en el caso de las mujeres, *ciudadana* significaba: “hija o mujer de un ciudadano ateniense” (p. 69).

Las ciudadanas libres eran consideradas esencialmente como eternas menores; según Estrada (2005), “ser una eterna

menor” es la expresión que mejor caracteriza su situación social, económica y jurídica, porque establece una dependencia en todos los aspectos para la vida de las mujeres, no por su incapacidad, sino por la estructura social que definía su posición en ella. A lo largo de toda su vida las mujeres estaban confinadas al ámbito doméstico bajo la tutela de un varón: su padre, su marido, su hijo o el pariente varón más cercano a la familia paterna. Las ideas y opiniones de una mujer (soltera, viuda, divorciada) no dependían de ellas, sino del varón. Ya que la mujer estaba considerada incapaz de pensar por sí misma.

El fin último que orientaba la vida de la mujer ciudadana era el matrimonio. Su principal función era ser esposa (amante-administradora) y madre; su entrada en la vida adulta, su lugar en la ciudad, su situación cívica, las tareas que desempeñaba durante su vida venían determinadas por la imposición de la mirada masculina. Por lo tanto, el matrimonio constituía el momento decisivo para cambiar su condición social, dejaba de ser parte del parthenos (niña no casada o virgen) para convertirse en gyné (mujer casada) (Estrada, 2005). Esto significaba que al abandonar la casa paterna para ingresar a la del marido, se le confería la ciudadanía a partir de ese momento.

En estudio realizado por Touchard (1993), el matrimonio en esa época era el equivalente a un contrato mercantil entre el padre y el esposo de la mujer, que se veía como un traspaso de derechos de tutela de la ateniense. El acto por el que se formalizaba el acuerdo era la entrega del dote, este establecía la diferencia entre matrimonio y el concubinato. La dote era en esencia una aportación económica, en dinero o en tierras, que debía ser entregada por el padre al contraer matrimonio una hija; su cantidad debía estar de acuerdo

con la situación económica de la familia. El esposo, que administraba los bienes de la dote, tenía la obligación de invertir ese monto para que generara rentas que aseguraran el aumento del patrimonio de la mujer.

De igual forma, el matrimonio se realizaba entre miembros de una misma familia (primos generalmente), incluso estaba mal visto que el padre consintiera casar a su hija con una persona extraña. La edad media para contraer matrimonio era de 14 años para las mujeres y de 30 para los hombres. Esta diferencia de edad se debía a que el marido, al ser un tutor, debía tener la edad suficiente para ejercer los derechos de ciudadanía.

Así, el matrimonio de las mujeres libres les permitía adquirir la ciudadanía por filiación al hombre que las desposaba. Y es en esta coyuntura, que en los micros espacios del hogar, ellas podían ejercer un cierto poder de manera indirecta para tener presencia en la vida pública para incidir en los asuntos de carácter político, religiosos o social a través de sus maridos.

En el caso de las viudas que no tuvieran parientes que pudieran representarlas, un *arconte* era quien las tomaba a su cargo como amantes o concubinas, situación que les posibilitaba seguir conservando una cierta ciudadanía. En la antigua Grecia, los arcontes eran los magistrados que ocupaban los cargos más importantes del gobierno de la ciudad.

Asimismo, Bonaccorsi (1996) señala que, ante una situación de divorcio o viudez, la dote era devuelta a la mujer, ya que si volvía a contraer matrimonio el dote podría ser visto, por un varón, como un capital que le generara una rentabilidad para una mejora futura en la economía de la futura familia que se formara. En cuanto

al divorcio, este se podía realizar a instancia del padre de la esposa, sin necesidad de tener el consentimiento de ella, ya que muchos de estos divorcios eran por conveniencia de las familias de las mujeres.

De acuerdo con Mosse (1990), cuando una mujer era adúltera o había sido violada, el marido podía solicitar el divorcio. Una mujer acusada de adulterio no tenía ninguna oportunidad de demostrar su inocencia, y si era condenada, ya no podía participar en ceremonias religiosas ni llevar joyas; pero esta situación la convertía en una carga para su familia de origen, porque era muy difícil que pudiese volver a encontrar esposo.

Sin embargo, ante esta situación de opresión y sometimiento que vivían las mujeres atenienses se puede resaltar que, fue con la institución del matrimonio que las mujeres podían influenciar a los varones de ciertas ideas para que estos pudieran hacer que sus opiniones lograran estar presentes en las asambleas, podemos entonces señalar, además, que existían vías por donde las mujeres hacían gravitar su presencia en el estado ateniense.

En otras palabras, las mujeres podían participar en los debates cuando sus maridos compartían sus opiniones o ideas con ellas en los aposentos y era en la vida conyugal de los contrayentes, en la intimidad, en los microespacios donde se convertía en la arena para el debate político.

La política y el poder de la ciudadana ateniense

Como se puede deducir la sociedad griega estableció una clara división entre los ámbitos público y privado, determinó que cada género ocupara un espacio para el desarrollo de su propia vida. Las mujeres tenían totalmente reglamentada su vida diaria hasta los más mínimos detalles,

como por ejemplo, su manera de vestir. Según Pomeroy (1999) fue el legislador Solón quien estableció la distinción muy marcada entre mujeres virtuosas y ramerías, de tal suerte que estas no podían vestirse igual: las primeras debían llevar vestidos de lino y lana, y las prostitutas gasas de color azafrán. Reguló también los paseos, las fiestas, los duelos, los ajueres y las comidas que, al menos en cantidad, quedaron establecidas en la mitad de la que necesitaba un varón.

En ideas, Fuente (1985), las mujeres casadas, al menos las que pretendían ser consideradas como ciudadanas no participaban en actividades donde hubiera hombres que las asediaran, como por ejemplo asistir a las olimpiadas "(...)" también no asistían a los banquetes, aunque éstos se celebrasen en sus propias casas, sólo se reclamaba su presencia para actos relacionados con algún funeral de algún miembro de la familia (pp. 30-43).

Es de suponer que bajo este clima represivo la única vía que tenían las mujeres casadas era hacerlo a través de un tercero o aprovechar el microespacio a las cuales fueron condenadas.

La tesis que se sostiene parte de la interpretación que hace Leo Bersani (1998) en clara referencia al pensamiento de Michel Foucault, al indicar que la "voluntad de saber" no funciona únicamente reprimiendo las pulsiones sexuales espontáneas, sino la existencia y a la experimentación de las múltiples sexualidades que clasifican y jerarquizan moralmente la práctica de esas sexualidades, donde los individuos que las ejercen pueden ser aprobados, marginados, disciplinados o normalizados para un fin determinado que en este caso se convierte en una moral social que ubica a unos individuos más arriba o abajo en la estructura de una sociedad como la ateniense.

Es ahí, en el microespacio, según Foucault (1986), donde el poder que se gesta en la alcoba era usufructuado por las mujeres bajo el otorgamiento, veto y uso de multiplicidad sexual que deseaban los hombres. Es importante recordar que, en las ideas de Foucault, este hablaba de una analítica del deseo, y esto conlleva entender que el Estado ateniense a través de las reformas de Solón, se prohibió y castigó por medio de un conjunto de leyes ciertos comportamientos sexuales anormales que se expresaran en lo público. Conductas que solo podían manifestar de forma libre en los microespacios, en lo privado, pero con ciertas restricciones para las mujeres.

Fue en los microespacios donde el poder de la sexualidad se hace presente, ya que el control o negación del disfrute de esas múltiples sexualidades que solo podían ejercer los hombres libres en la alcoba y los prostíbulos que les permitía guardar una cierta dignidad social. Las mujeres aprendieron a ejercer de forma indirecta un poder que les fue conferido en contra de los hombres a través de limitar u otorgar a los varones la multiplicidad de las sexualidades. Lo importante por destacar aquí es que, para las mujeres atenienses no era necesario el reconocimiento de una ciudadanía para tener presencia en los espacios públicos (asambleas, foros, etc.), ya que a pesar de que las estrategias y tecnologías del poder para dominarlas, estas podían influir utilizando en forma contraria las mismas tecnologías de control que se empleaban en contra de ellas.

Ciertamente, que la sexualidad puede ser un poder que las mujeres hayan aprendido a manipular cuando su presencia en el espacio público fue nulificada y remitida solo al microespacio que representa la alcoba. Entonces, si ellas tienen que emplear la manipulación a través de sexualidad lo hacen para equilibrar el sometimiento, lo

hacen en su ámbito legitimado contra el mismo hombre que las somete. Bajo esta lógica suponemos, entonces, que las mujeres atenienses poseían una mayor libertad de acción y podían desplegar sus estrategias en ese microespacio.

Por ello, y retomando las ideas de Foucault (1986), los microespacios se convierten en las arenas de combate donde se lucha por el poder; cada lucha que se desarrolla en él se focaliza en una parte del poder, es un acto intencionado que busca influir y tiene un objetivo específico. No es una lucha contra un todo, lo que se busca son equilibrios de los poderes absolutos y opresores comenzando desde esos lugares.

Por otra parte, el ser madre de un ciudadano y miembro de la asamblea era una posición desde donde se ejercía otro tipo de poder para incidir en los asuntos políticos, pero esa relación también tenía límites. Las madres eran consideradas un escalón debajo de las sacerdotisas, ya que el procrear y dar vida a varones las colocaba en una posición sin igual para incidir en la voluntad y opiniones de los hijos varones. Su estrategia era el crear un culto de agradecimiento a los dioses de la fecundidad y utilizaban el poder de la plegaria para entablar una comunicación con las diosas y los seres terrenales para forjar la voluntad de los hijos varones, así mismo, el formar una vinculación moral y sentimental para hacerlos dependientes era otro recurso al que acudían. Es a partir de este otro tipo de relaciones que las mujeres (madres) tenían una influencia entre sus hijos varones.

Aunque los hijos de las mujeres griegas eran confiados a una nodriza, las madres vigilaban el proceso de normalización de sus vástagos. Al nacer un niño, hacia el séptimo día, se realizaba una ceremonia

en la que se adornaba la puerta de la casa con coronas de olivo, si era varón, y guirnalda de lana, si era niña. Días más tarde se admitía la paternidad. A pesar de un cierto desapego físico en la crianza de los hijos, el ser madre de un ciudadano griego le confería un poder sobre y entre las mujeres solteras libres, ya que, desde esa relación filial, la madre tenía cierto derecho sobre los varones.

Como se puede observar, las estrategias desarrolladas por las mujeres atenienses, estas hayan sido consortes, amantes o madres, habían aprendido a desarrollar a través del tiempo mecanismos de equilibrio a las actitudes beligerantes que la sociedad de ese tiempo les impuso. Esta microfísica del poder que se gestó en esos espacios y que desarrolló controles o privaciones de las múltiples sexualidades de los hombres, fue el recurso que les permitió también poder ser parte, de forma indirecta, en la política y en las asambleas de ese tiempo.

Conclusiones

Como se intentó señalar a lo largo de esta reflexión, las mujeres griegas nunca fueron reconocidas como ciudadanas, jamás se les permitió estar presentes en las asambleas y no se les tuvo en cuenta parecer para la conducción de la polis. Su capacidad de gravitar políticamente estuvo mediada por la decisión y voluntad de los hombres bajo un sistema de tutela excluyente.

Dentro de la lógica de la sociedad patriarcal ateniense la invisibilización y confinamiento de las mujeres era una práctica social cotidiana. En el lenguaje griego aparece la sumisión, el sometimiento y desvaloración de las mujeres como una virtud expresada a través de las palabras de los grandes filósofos de época clásica, como Platón y Aristóteles. Pero frente a

este discurso, las atenienses encontraron otras vías que les permitiera revertir la opresión de la cual eran presa para influir de manera indirecta en las decisiones políticas de las asambleas.

Visto así, estas mujeres se alentaron a transgredir una moral y un orden social patriarcal y misógino que las condenaba al hacinamiento de los microespacios para invisibilizar su mirada. Su resistencia encubierta tuvo una resonancia social en una oposición silenciosa contra una lectura crítica a la minusvalía y actitud misógina de los varones. Esta actitud además limitó el reconocimiento de una ciudadanía plena.

Para poder llegar a esta conclusión, fue gracias a la ayuda de las ideas y conceptos desarrollados por Michel Foucault que permitió visibilizar los mecanismos que asintieron a la construcción de un control sobre el cuerpo y la mentalidad de las mujeres que privilegió el peso de un género sobre otro, solo reconociendo la ciudadanía masculina.

Ciertamente que el análisis teórico del filósofo francés de las maneras de construir la noción de poder desde la sociedad medieval, admitió insacular estos términos y conceptos para describir el recorrido del contexto en el que operaba la sociedad ateniense para restringir el cuerpo de la mujer bajo una biopolítica de Estado.

Aquí la biopolítica nos mostró que no solo con discursos ideológicos se pretendía controlar, influenciar y administrar la vida de las mujeres, sino que el interés del poder (masculino) era someter las conciencias a través de las restricciones de los cuerpos para hacerlos dóciles.

Al retomar el concepto de biopolítica sirvió también como un elemento clave para resaltar que el poder no solo reprime,

sino que el poder produce individualidades, produce diferencias y excluye, para crear y reproducir sistemas que tienden a normalizar la vida de los sujetos bajo un esquema definido, que en este caso es la ciudadanía reconocida hacia uno de los géneros mediante la afirmación de ciertas cualidades excluyentes.

En el intento de construir una discusión, los términos de tecnologías y dispositivos de poder asistieron a definir que la ciudadanía contrae ciertas obligaciones y responsabilidades para un sector de esa sociedad, pero que en el caso del grupo de las mujeres atenienses, la política de Estado era la docilidad del cuerpo femenino asignándole tareas basadas en la división de los espacios y del trabajo, situación que posibilita ir articulando constructos desagregados como ciudadano y ciudadana, mediante aquellas cualidades y requisitos que imponía la sociedad masculina griega para que a los sujetos varones se le pudiera conferir un estatus de privilegio en esa sociedad.

Las edificaciones de los estereotipos, ciertamente, son valoraciones que conforman funciones y roles (productivo, público, político para los hombres, y reproductivo, íntimo, tareas del hogar para las mujeres) que son asignados tanto a uno como a otro género por sus características biológicas, lo que a los hombres de Estado y filósofos griegos les permitió trazar las asimetrías y exclusiones que aún hoy prevalecen.

También en el análisis de la deconstrucción del término ciudadano y ciudadana griega permitió observar el proceso de exclusión y la corporeidad de los efectos del poder que surgen en este tipo de relaciones de dominación y sumisión de las mujeres atenienses, se vuelve y actúa en el desarrollo de las categorías foucaultianas que originó explicaciones diversas para el

fenómeno estudiado, pero estos términos nos permitieron visibilizar que desde hace más de 2500 años la sociedad ateniense, sin un conocimiento de estas ideas y conceptos, estableció estas distinciones de dominación y exclusión a un sector de su población. Lo que cimentó las bases de la sociedad occidental y sus relaciones de género.

Por último, en cualquier estudio de analítica del poder resulta importante utilizar una perspectiva enfocada a contextos específicos (microespacios), mismos que permiten entender cómo se tejen las relaciones de poder y cómo se dan las relaciones de resistencia que ayuden a equilibrar esas asimetrías, donde las relaciones de poder entre hombres y mujeres se expresan en distintas formas. Es así como comprender estas conductas de dominación que desarrollaron las mujeres como vías para influir y empoderarse se erigieron en esos espacios donde han sido acotadas por las imposiciones del poder masculino que las excluyó para gravitar en la esfera pública.

Referencias

- Acevedo, E. J. (2010). La transmisión del androcentrismo en los procesos de enseñanza-aprendizaje formales (II). *Revista Temas para la Educación*, 8(9).
- Aristófanes. (s.f.). *La asamblea de las mujeres*. Libro dt. <https://historiodigital.com/download/ARISTOFANES%20-%20La%20Asamblea%20De%20Las%20Mujeres.pdf>
- Aristóteles. (1993). Del Estado y del ciudadano. Libro tercero. Capítulo primero. *La Política*. Altaya. <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc03083.htm>
- Bachofen, J. J. (1988). *Il matriarcato*. (2 tomos). Einaudi.
- Balaguer, M. L. (2005). *Mujer y constitución. La construcción jurídica del género*. Cátedra.
- Bersani, L. (1998). El papi gay. *Homos*. Manantial.
- Bonaccorsi, N. (1996). *Repensar la historia de las mujeres*. *Revista La Aljaba*, 1. Universidad Nacional de Luján.
- Borja, J. (2003). *La ciudad conquistada*. Editorial Alianza.
- Chávez, J. C. (s.f.). *Democracia, cultura de participación y ciudadanía desde la perspectiva de género*.

- Dahaner, G., Schirato, T., y Webb, J. (2000). *Understanding Foucault*. Sage Publications.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós Ibérica.
- Digester, P. (1992, noviembre). The Fourth Face of Power. In *The Journal of Politics*, 54(4), 982. https://www.jstor.org/stable/2132105?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents
- Engels, F. (2017). *La familia, la propiedad privada y el Estado*. https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf
- Estrada, M. F. (2005). El estado, el poder y las mujeres: una relación ambigua. *Revista de Ciencias Sociales*, I(II) IV, 109-110. Universidad de Costa Rica.
- Fernández, A. M. (1993). *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Paidós Editorial.
- Finley, M. (1985). *Los griegos de la antigüedad*. Editorial Labor.
- Foucault, M. (1971). *Microfísica del poder*. Ed. La Piqueta.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber* (Vol. 1). Siglo XXI.
- Fuente, M. J. (1985). *Las mujeres en la Antigüedad y la Edad Media*. Anaya.
- Hardt, M., y Negri, A. (2000). *USA: Empire*. Harvard University Press.
- Jenofonte (s/f). *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza. Gredos, 1993.
- Marshall T. H., y Bottomore, T. (1998). *Ciudadanía y clase social*. Alianza.
- Mosse, C. (1990). *La mujer en la Grecia clásica*. Editorial Nerea.
- Murray, O. (1981). *Grecia Antigua*. Tauris Ediciones.
- Pomeroy, S. B. (1999). *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Akal.
- Riane, E. (2003). *El cáliz y la espada: Nuestra historia, nuestro futuro*. Cuatro Vientos.
- Rodríguez, F. (1988). *La democracia ateniense*. Alianza.
- Sau, V. (2000). *Diccionario ideológico feminista I*. https://www.academia.edu/31564630/Victoria_Sau_Diccionario_Ideologico_Feminista_I
- Tejeda, J. L. (1996). *Las encrucijadas de la democracia moderna*. Plaza y Valdés.
- Touchard, J. (1993). *Historia de las ideas políticas*. Tecnos.
- Tucídides, (s.f). *El Discurso Fúnebre de Pericles*. https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303184915/rev11_tucidides.pdf
- Zapata, R. (2001). *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*. Anthropos Editorial.