

## Artículos

### La decisión de Hiparquia de Maronea\*

#### [Hipparchia of Maroneia's Choice]

MARIANA GARDELLA

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

mgardellah@uba.ar

<https://orcid.org/0000-0002-9622-4644>

**Resumen:** Según el testimonio de Diógenes Laercio, Hiparquia de Maronea decidió usar para su educación el tiempo que iba a malgastar en el telar (VI98 = SSR V I 1). El propósito de este artículo es analizar el fundamento y las implicaciones de dicha decisión. Señalaré que ésta se fundamenta en la igualdad entre los géneros que defendieron los cínicos e intentaré mostrar que tiene al menos dos consecuencias: no sólo la defensa de cierto tipo de educación, sino también de la *parrhesía*, i.e., del uso libre, franco y abierto de la palabra.

**Palabras clave:** cinismo, filósofas, educación, *parrhesía*, tejido

**Abstract:** According to Diogenes Laertius, Hipparchia of Maroneia decided to use for her education the time she was going to waste on the loom (VI98 = SSR V I 1). The aim of this paper is to analyze the reason and implications of this decision. I will point out that it is based on the gender equality thesis supported by the Cynics, and I will try to show that it has at least two implications: not only the defense of a certain kind of education, but also of *parrhesia*, i.e. the practice of free, frank, and open discourse.

**Keywords:** cynicism, women philosophers, education, *parrhesia*, weaving

#### 1. Introducción

Según el testimonio de Diógenes Laercio, Hiparquia de Maronea le dijo a Teodoro de Cirene que no había tomado una mala decisión al usar para su propia educación el tiempo que iba a malgastar en el telar

\* Expuse mis primeras ideas sobre este tema durante la estancia posdoctoral que realicé en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) en el ciclo de conferencias organizado por el proyecto PAPIIT IN 401721 “Mujeres filósofas en las historias generales de la filosofía” dirigido por la Dra. Teresa Rodríguez. Agradezco a quienes dictaminaron de forma anónima este artículo por sus valiosos comentarios y recomendaciones.

(VI98 = SSRVI1).<sup>1</sup> ¿Qué quiso decir exactamente? ¿Qué tipo de educación defiende? ¿Qué simboliza el tejido y por qué se opone a la instrucción? Con el fin de responder a estas preguntas, analizaré tanto las razones que fundamentan la elección de Hiparquia como sus implicaciones.

La decisión de Hiparquia ha sido interpretada como un rechazo radical al modelo tradicional de la mujer aristocrática ateniense que debía guardar silencio y permanecer encerrada en la casa, ocupándose del cuidado de su familia y de actividades hogareñas como el tejido.<sup>2</sup> En opinión de Dutsch 2015 (p. 255), “el telar simboliza los deberes femeninos convencionales —el *nómos*— y el rechazo de Hiparquia a ese deber es un gesto cínico por excelencia”. Por abandonar el telar y elegir su propia educación, Hiparquia se ha ganado el título de *féministe avant l’heure* (Goulet-Cazé 2005, p. 23) y se ha convertido en un modelo para pensar y cuestionar la relación de las mujeres con la filosofía (Le Dœuff 1989).

El fundamento de la decisión de Hiparquia radica en la igualdad entre los géneros. Desde el punto de vista cínico, las mujeres no son inferiores, sino iguales por naturaleza a los varones, de modo que no hay motivos para que, en razón de su pretendida debilidad, no puedan hacer lo mismo que ellos. Con esto en mente, la hipótesis que intentaré defender es que la decisión de Hiparquia implica no sólo la defensa de cierto tipo de educación, sino también de la *parrhesía*, *i.e.*, del uso libre, franco y abierto de la palabra. Como han señalado con acierto las interpretaciones recién mencionadas, al abandonar el telar y preferir su educación Hiparquia rechaza el mandato social que obligaba a las mujeres a permanecer en el hogar para ocuparse exclusivamente de las tareas domésticas. La educación que defiende no se identifica con la *paideía* tradicional, sino con la práctica de la filosofía tal como la entienden los cínicos. Ahora bien, si se toma en consideración el valor que el tejido tenía para las mujeres como medio de expresión, la decisión de Hiparquia implicaría también una defensa de la *parrhesía*, un detalle que no ha sido discutido en la bibliografía sobre el tema. En efecto, al rechazar el

<sup>1</sup>Sigo la edición de los testimonios y fragmentos de los cínicos de Giannantoni 1990 (= SSR). Todas las traducciones son mías.

<sup>2</sup>Esta interpretación ha sido defendida por Branham y Goulet-Cazé 1996b, p. 10; Long 1996, p. 42; Kennedy 1999a, p. 49; García González y Fuentes González 2000, p. 749; Goulet-Cazé 2005, p. 23; Desmond 2008, p. 27; Zamora-Calvo 2018, p. 115; Mársico 2019, pp. 145–147. Sobre la vida de las mujeres atenienses en la época clásica, *cfr.* Just 1989; Fantham *et al.* 1994, pp. 68–127; Pomeroy 1995, pp. 57–92.

telar, Hiparquia se opone a la norma que obligaba a las mujeres a guardar silencio en público. En lugar de utilizar el tejido como un sustituto de la palabra, habla con libertad y expresa abiertamente sus opiniones, como se puede apreciar en el modo en que se dirige a Teodoro en el testimonio que nos transmite Diógenes Laercio.

Mi trabajo se divide en dos secciones. En la primera me ocuparé de las razones que fundamentan la elección de Hiparquia. Analizaré la tesis de la igualdad entre los géneros que defienden los cínicos y examinaré de qué modo se refleja en el matrimonio de perros que la unió a Crates. En la segunda sección distinguiré las dos implicaciones centrales de la decisión de Hiparquia. Por una parte, revisaré de manera breve la noción de educación a la luz de las críticas de los cínicos a disciplinas como las matemáticas, la música, la oratoria y la propia filosofía. Por otra parte, y con el fin de comprender por qué el rechazo del telar implica una defensa de la *parrhesía*, analizaré el valor del tejido como medio de expresión a partir de la *ékphrasis* de algunas piezas tejidas que aparecen en fuentes literarias.

## 2. El fundamento de la decisión de Hiparquia

Hiparquia era oriunda de la ciudad de Maronea (Tracia). Su *akmé* tuvo lugar en la 111<sup>a</sup> Olimpiada, *i.e.*, entre el 336 y el 333 a.e.c., de modo que su nacimiento habría ocurrido entre el año 376 y el 373 a.e.c. (*Suda*, s.v. Hiparquia = SSRVI2). En el año 355 a.e.c., cuando Maronea fue conquistada por Filipo II, se trasladó junto con su familia a Atenas, donde conoció a Crates a través de su hermano Metrocles (Diog. Laer. VI88 = SSRVH30; VI94 = SSRVL1).<sup>3</sup> Hiparquia y Crates tuvieron un hijo llamado Pasicles y una hija cuyo nombre se desconoce (Diog. Laer. VI88 = SSRVH19; VI93 = SSRVH26).

Hiparquia no ha recibido suficiente atención en los estudios sobre el cinismo porque su figura ha quedado eclipsada por la de Crates. Como indica Hawley 1994 (p. 74), Hiparquia suele aparecer como su esposa, no como una filósofa por derecho propio, y su figura despierta interés sólo por el tipo de relación que mantuvo con el cínico, conocido como matrimonio de perros (*κυνογαμία*).<sup>4</sup> Sin embargo, no se debe olvidar

<sup>3</sup>Para referirme a Diógenes Laercio utilizo la abreviatura “Diog. Laer.”. Más adelante me referiré a Diógenes de Sínope como Diógenes sin más.

<sup>4</sup>Por ejemplo, en opinión de Long 1996, p. 42, “más interesante, y probablemente más cercana a la verdad, es la tradición según la cual Hiparquia fue una mujer completamente libre que compartía los intereses de Crates y no se distinguía de su marido en su comportamiento público”. Al respecto, *cfr.* Desmond 2008, p. 27. Una

que Hiparquia era considerada una filósofa ya desde la Antigüedad. Clemente de Alejandría la menciona en la lista de filósofas que presenta en sus *Stromata*: “También recuerdo a una cínica llamada Hiparquia de Maronea, la esposa de Crates, con la que éste consumó un matrimonio de perros en la Stoa Pecile” (IV 19. 121–122). Diógenes Laercio la llama “la filósofa” (τῆς φιλοσόφου) (VI 98 = SSRVI1) y la *Suda* “filósofa cínica” (φιλόσοφος Κυνική) (s.v. Hiparquia = SSRVI2). Según este último testimonio, Hiparquia fue la autora de tres escritos que lamentablemente se perdieron: *Hipótesis filosóficas* (Φιλοσόφους ὑποθέσεις), *Epiqueremas* (Ἐπιχειρήματα) y *Preguntas para Teodoro* (Προτάσεις πρὸς Θεόδωρον). Según Snyder 1989 (p. 107), aunque las fuentes antiguas se interesan en especial por el modo de vida extravagante de Hiparquia, es posible que su fama dependiera del valor filosófico de estas obras.

La fuente más importante para el estudio de Hiparquia es el testimonio de Diógenes Laercio, que cito completo:

[96] También quedó cautivada por los discursos de Crates Hiparquia, la hermana de Metrocles. Ambos eran de Maronea. Ella se enamoró de los discursos y de la vida de Crates, sin prestar atención a ninguno de sus pretendientes, ni a su riqueza ni a la nobleza de su origen ni a su belleza. Crates era todo para ella. De hecho, amenazó a sus padres con matarse si no la entregaban a él como esposa. Cuando éstos le pidieron a Crates que disuadiera a su hija, él hizo de todo. Al final, como no la convencía, tras ponerse de pie y quitarse la ropa delante de ella, le dijo: “Éste es el novio, éstos son mis bienes, reflexiona, pues no serás mi compañera si no adoptas estas mismas costumbres”. [97] La joven eligió y, tras tomar la misma apariencia, iba a todos lados con su esposo, tenía sexo con él en público y asistía a los banquetes. Cuando fue a un simposio en lo de Lisímaco, refutó allí a Teodoro, apodado el Ateo, tras proponerle el siguiente sofisma: “Aquello que no podría llamarse ‘cometer injusticia’ cuando lo hace Teodoro, tampoco sería llamado ‘cometer injusticia’ si lo hace Hiparquia. Cuando Teodoro se golpea a sí mismo, no comete una injusticia; entonces tampoco Hiparquia comete una injusticia si golpea a Teodoro”. Éste no respondió nada a lo dicho, sino que le levantó el manto, pero Hiparquia no se asustó ni se desconcertó como una mujer. [98] Cuando Teodoro le preguntó: “¿Ésta es ‘la que dejó la lanzadera junto al telar?’”, ella respondió: “Ésta soy yo, Teodoro, ¿te parece que he tomado una mala decisión si uso para mi educación el tiempo que iba a malgastar en el telar?”. Se

opinión diferente se encuentra en los estudios dedicados a las filósofas de la Antigüedad y en los que Hiparquia se presenta como una filósofa. *Cfr.* Wider 1986, p. 50; Waithe 1987, pp. 207–208; Snyder 1989, p. 107.

cuentan éstas y otras innumerables anécdotas de la filósofa.<sup>5</sup> (Diog. Laer. VI96–98 = SSRV11)

Diógenes Laercio consagra el sexto libro de sus *Vidas* al cinismo. Lo divide en nueve secciones dedicadas a un filósofo o filósofa cínica en particular: Antístenes de Atenas (VI1–19), Diógenes de Sínope (VI20–81), Mónimo de Siracusa (VI82–83), Onesícrito (VI84), Crates de Tebas (VI85–93), Metrocles de Maronea (VI94–95), Hiparquia (VI96–98), Menipo de Gadara (VI99–101) y Menedemo (VI102). Según la hipótesis de Goulet-Cazé 1986 (p. 248), las referencias a Hiparquia se insertan en el desarrollo de la vida de Crates, que se extiende desde la sección 85 a la 93, se interrumpe para mencionar a sus discípulos entre 94 y 98, y finaliza en 98 con un comentario sobre sus obras y las circunstancias en que falleció.<sup>6</sup> Vale la pena destacar que Hiparquia es la única filósofa de la que Diógenes Laercio relata una biografía, a diferencia de lo que ocurre con otras mujeres a las que menciona de paso en el desarrollo de la biografía de algún filósofo, como Téano de Crotona, la esposa de Pitágoras (VIII 42–43 = DK 31 B 155); Leoncio y Temista de Lámpsaco, dos mujeres con las que Epicuro mantuvo correspondencia (X 5–6); o Lastenia de Arcadia y Axioatea de Fliunte, discípulas de la Academia de Platón (III46, IV2).

<sup>5</sup> ἔθρησθη δὲ τοῖς λόγοις καὶ ἡ ἀδελφὴ τοῦ Μητροκλέους Ἰππαρχία. Μαρωνεῖται δ' ἦσαν ἀμφοτέροι. καὶ ἦρα τοῦ Κράτητος καὶ τῶν λόγων καὶ τοῦ βίου, οὐδενὸς τῶν μνηστευομένων ἐπιστρεφομένη, οὐ πλοῦτος, οὐκ εὐγενείας, οὐ κάλλους· ἀλλὰ πάντ' ἦν Κράτης αὐτῇ. καὶ δὴ καὶ ἠπεῖλει τοῖς γονεῦσιν ἀναιρῆσαι αὐτήν, εἰ μὴ τούτῳ δοθείη. Κράτης μὲν οὖν παρακαλούμενος ὑπὸ τῶν γονέων αὐτῆς ἀποτρέψαι τὴν παῖδα, πάντ' ἐποίει, καὶ τέλος μὴ πείθων, ἀναστὰς καὶ ἀποθέμενος τὴν ἑαυτοῦ σκευὴν ἀντικρὺ αὐτῆς ἔφη, “ὁ μὲν νυμφίος οὗτος, ἡ δὲ κτήσις αὕτη, πρὸς ταῦτα βουλευού· οὐδὲ γὰρ ἔσθθαι κοινωνός, εἰ μὴ καὶ τῶν αὐτῶν ἐπιτηδευμάτων γενηθείης”. εἴλετο ἡ παῖς καὶ ταῦτὸν ἀναλαβοῦσα σχῆμα συμπεριεῖ τάνδρι καὶ ἐν τῷ φανερωῷ συνενίετο καὶ ἐπὶ τὰ δεῖπνα ἀπῆε. ὅτε καὶ πρὸς Λυσίμαχον εἰς τὸ συμπόσιον ἦλθεν, ἔνθα Θεόδωρον τὸν ἐπίκλην Ἄθειον ἐπήλεγξε, σοφισμα προτεινάσα τοιοῦτον· ὁ ποιῶν Θεόδωρος οὐκ ἂν ἀδικεῖν λέγοιτο, οὐδ' Ἰππαρχία ποιοῦσα τοῦτο ἀδικεῖν λέγοιτ' ἂν· Θεόδωρος δὲ τύπτων ἑαυτὸν οὐκ ἀδικεῖ, οὐδ' ἄρα Ἰππαρχία Θεόδωρον τύπτουσα ἀδικεῖ. ὁ δὲ πρὸς μὲν τὸ λεχθὲν οὐδὲν ἀπήνητησεν, ἀνέσυρε δ' αὐτῆς θοιμάτιον· ἀλλ' οὔτε κατεπλάγη Ἰππαρχία οὔτε διεταράχθη ὡς γυνή. ἀλλὰ καὶ εἰπόντος αὐτῇ, “αὕτη ἐστὶν ἡ τὰς παρ' ἰστοῖς ἐκλιποῦσα κερκίδας”; “ἐγώ”, φησίν, “εἰμί, Θεόδωρε· ἀλλὰ μὴ κακῶς σοι δοκῶ βεβουλευῆσθαι περὶ αὐτῆς, εἰ, τὸν χρόνον ὃν ἔμελλον ἰστοῖς προσαναλώσειν, τοῦτον εἰς παιδείαν κατεχρησάμην”; καὶ ταῦτα μὲν καὶ ἄλλα μυρία τῆς φιλοσόφου.

<sup>6</sup> Esto implica que los discípulos mencionados en VI95 (Teómbroto, Cleómenes y Equecles de Éfeso) no son de Metrocles, sino de Crates. La aparición de la expresión μαθηταὶ αὐτοῦ en VI93 y en VI95 lo confirma. Cfr. Goulet-Cazé 1986, p. 250.

Según el testimonio de Diógenes Laercio, Hiparquia asistió a un banquete celebrado en casa de Lisímaco y ahí refutó a Teodoro. Al participar en este simposio, Hiparquia ocupa un lugar que no le corresponde, ya que los banquetes eran un espacio de socialización para varones y las únicas mujeres que tenían permitido asistir eran las heteras, las flautistas y las bailarinas.<sup>7</sup> El razonamiento que presentó Hiparquia se considera un sofisma. Desde el punto de vista formal, tiene la estructura de un *modus ponens* cuya premisa mayor establece que, si Teodoro realiza una acción y ésta no se considera injusta, entonces, si Hiparquia realiza la misma acción, ésta tampoco debe juzgarse injusta.<sup>8</sup> El ejemplo de acción que propone el razonamiento es “golpearse a sí mismo” y la conclusión debería ser que Hiparquia no cometería una injusticia si se golpeará a sí misma, ya que aquello que no es injusto es golpearse a sí mismo, no golpear a Teodoro, como ella deduce.<sup>9</sup> Ahora bien, ¿por qué una acción realizada por Teodoro es justa y la misma acción realizada por Hiparquia no lo es? Se podría sugerir que, aunque en tono lúdico y burlón, el sofisma de Hiparquia llama la atención sobre un problema digno de consideración: la doble vara con que se juzga la conducta de varones y mujeres.

Tal como indiqué antes, la decisión de Hiparquia de abandonar el telar se apoya en la igualdad entre varones y mujeres que defienden los cínicos. Encontramos el primer testimonio de esta posición en Antístete-

<sup>7</sup> Corner 2012, p. 38. En cambio, Burton 1998 sostiene que en algunas ocasiones las esposas participaban de los simposios y que existían banquetes de mujeres.

<sup>8</sup> Cfr. *Suda*, s.v. Hera (= SSRVI2). El razonamiento de Hiparquia guarda cierto aire de familia con algunas de las paradojas de los filósofos megáricos, en especial con las que concluyen que es posible golpear al padre, como se ve en la paradoja de Aléxino de Elea. Cfr. Platón, *Eutidemo* 297b9–298e10; Diog. Laer. II 135–136 (= SSRIIIC6).

<sup>9</sup> Plutarco le adjudica a Teodoro un razonamiento similar al de Hiparquia: “Por lo demás, se dice que éste [sc. el hijo de Foción] no era un hombre serio. Enamorado de una prostituta que vivía en un burdel, estuvo por casualidad cerca de Teodoro el Ateo, cuando éste pronunció en el Liceo el siguiente argumento: ‘Si no es vergonzoso liberar a un amigo, tampoco a una amiga. Del mismo modo, si no es vergonzoso liberar a un compañero, tampoco a una compañera’ (εἰ τὸ φίλον λύσασθαι μὴ αἰσχρόν ἐστιν, οὐδὲ τὸ φίλην· ὁμοίως <δ>· εἰ [δὲ] μὴ τὸ ἑταῖρον, οὐδὲ τὸ ἑταίραν). Así pues, al reconocer que, en relación con su propio deseo, el argumento era bueno, liberó a la hetera” (Plutarco, *Vida de Foción* 38.3 = SSRIVH 6). El argumento se apoya en el doble sentido de la palabra ἑταῖρα que puede significar no sólo “compañera”, sino también “hetera”. Teodoro era apodado “el Ateo” porque negaba la existencia de los dioses. Al respecto, cfr. Diog. Laer. II 97–103 (= SSRIVH 13).

nes,<sup>10</sup> quien se opone a la visión tradicional según la cual la moderación (σωφροσύνη) es la virtud femenina por excelencia cuando afirma que “la misma virtud es propia del varón y la mujer” (ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή) (Diog. Laer. VI 12 = SSRVA 134).<sup>11</sup> No sabemos en qué contexto se formuló esta tesis. Según Prince 2015 (p. 68), si se tiene en cuenta que para Antístenes las mujeres no son inferiores a los varones y la virtud es enseñable, entonces su posición sería que, por tener la misma naturaleza, aquéllas pueden recibir la misma educación y alcanzar así la misma virtud que éstos.<sup>12</sup> Aquí se advierte una clara influencia de Sócrates, quien también habría defendido que las mujeres y los varones son capaces de desarrollar las mismas virtudes. En efecto, en *Menón*, Sócrates le pregunta al interlocutor que da nombre al diálogo platónico qué es la virtud y éste responde que la virtud del varón consiste en ocuparse de los asuntos de la ciudad, procurando beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos, mientras que la virtud de la mujer radica en “administrar bien la casa, protegiendo lo que está dentro y siendo obediente con su esposo” (71e6–7). Para refutarlo, Sócrates aclara que, así como las abejas difieren en belleza y tamaño, pero no en el hecho de ser abejas, las virtudes, aunque son múltiples y diferentes entre sí, tienen una única forma (εἶδος) (72c6–8), de modo que no difieren en el hecho de ser virtudes por estar en un niño, un anciano, una mujer o un varón (73a1–3). Según Sócrates, para que los varones y las mujeres sean buenos, deben poseer por igual y por completo las mismas virtudes.<sup>13</sup>

Varones y mujeres tienen las mismas virtudes porque, para los cínicos, son iguales. La igualdad entre los géneros existe por naturaleza, según se expresa en una de las cartas pseudoepigráficas de Crates a Hiparquia:

Las mujeres no son por naturaleza inferiores a los varones. De hecho, las Amazonas, que han logrado tan grandes hazañas, no han sido en nada inferiores a los varones. Si te has acordado de esto, no olvides aquello. No

<sup>10</sup> Sobre la identificación de Antístenes como el primer cínico y su influencia en el cinismo, *cfr.* Long 1996, pp. 31–41; Navia 2001, pp. 89–122.

<sup>11</sup> Sobre la moderación como virtud femenina por excelencia, *cfr.* North 1977; Rademaker 2005, pp. 260–265.

<sup>12</sup> Sobre estas tesis de Antístenes, *cfr.* Jenofonte, *Simposio* II 9–10 (= SSRVA 18), Diog. Laer. VI 105 (= SSRVA 18).

<sup>13</sup> *Cfr.* Aristóteles, *Política* I 13. 1260a20–22. Según Scaltsas 1992, la posición de Sócrates se fundamenta en la tesis de la unidad de la virtud que implica no sólo que el agente moral que posee una virtud posee todas las virtudes, sino también que las posee por completo y no de forma parcial. Así, desde el punto de vista socrático las mujeres poseen las mismas virtudes que los varones y en el mismo grado.

podrías convencernos de que una mujer es débil por sí misma. Bajo esta condición, sería vergonzoso que llevemos una vida cínica juntos y, tras haberte hecho conocida en las puertas de la ciudad junto a tu marido, por la riqueza cambiaras ahora de opinión y te regresaras a mitad de camino.<sup>14</sup> (*Carta 28*, de Crates a Hiparquia = SSRVH 115)

Las cartas cínicas forman parte de una colección de epístolas ficticias atribuidas a los primeros cínicos y a otros sabios como Anacarsis, Heráclito, Sócrates y algunos de sus discípulos. Probablemente fueron redactadas entre los siglos I y III e.c. por autores anónimos que buscaban, a través de estos ejercicios de escritura, difundir las enseñanzas cínicas.<sup>15</sup> En la *Carta 28* se defiende que las mujeres no son inferiores a los varones, sino iguales a ellos por naturaleza. La igualdad entre los géneros existe no sólo en los animales humanos, sino también en algunos animales no humanos, por ejemplo, los perros, que son el modelo del comportamiento cínico, tal como se aclara en el pasaje siguiente:

No llaman “cínica” a nuestra filosofía por la indiferencia ante todas las cosas, sino por soportar firmemente las cosas que son insoportables para otros a causa de su debilidad o su reputación. Por esto y no por lo primero nos han llamado “perros”. Quédate, entonces, y llevemos una vida cínica juntos —pues no eres por naturaleza inferior a nosotros, ni las perras son inferiores a los perros—, para que también seas liberada por la naturaleza, pues todos son esclavos de la ley o el vicio.<sup>16</sup> (*Carta 29*, de Crates a Hiparquia = SSRVH116)

Así como las perras no son inferiores a los perros, las mujeres tampoco son inferiores a los varones. La desigualdad entre los géneros no es na-

<sup>14</sup> αἱ γυναῖκες ἀνδρῶν οὐκ ἔφυσαν χείρους. Ἀμαζόνες γοῦν αἱ τοσαῦτα ἔργα ἀσκήσασαι ἐν οὐδενὶ ἀνδρῶν ἐμειονέκτησαν. ὥστε εἰ μένησαι τούτων, μὴ ἀπολιποῦ τούτων· οὐ γὰρ ἂν πείσειας ἡμᾶς, ὡς παρ' ἑαυτῇ θρύπτει. αἰσχρὸν δὲ ὡς ἐπὶ τούτῳ συγκυνίζειν καὶ ἐν πύλαις εὐδοκιμήσασαν τῷ γαμέτῃ καὶ τῷ πλοῦτῳ νῦν μετανοεῖν καὶ ἐκ μέσης τῆς ὁδοῦ ἀναστρέφειν.

<sup>15</sup> Cfr. Malherbe 1977, pp. 27–29, Branham y Goulet-Cazé 1996b, p. 15. Aunque no fueron escritas por los primeros cínicos, las cartas pseudoepigráficas son un material valioso que permite examinar cómo se recibieron y transmitieron sus ideas. Asimismo, nos acercan a la figura de Hiparquia, cuyo conocimiento depende por entero de fuentes indirectas y tardías.

<sup>16</sup> οὐκ ἀπὸ τοῦ ἀδιαφορεῖν περὶ πάντα κυνικὴν τὴν φιλοσοφίαν ἡμῶν ἐκάλεσαν ἀλλ' ἀπὸ τοῦ σφοδρῶς ὑπομένειν τὰ ἄλλοις διὰ μαλακίαν ἢ δόξαν ἀνυπομόνητα, ὥστε διὰ τοῦτο καὶ οὐ διὰ τὰ πρῶτα κεκλήκασι κύνας ἡμᾶς. μένε οὖν καὶ συγκυνίζε (οὐ γὰρ ἔφυς χείρων ἡμῶν· οὐδὲ γὰρ αἱ κύνες τῶν κυνῶν), ἵνα σοὶ γένηται καὶ ἀπὸ τῆς φύσεως ἐλευθερωθῆναι, ὥστε ἀπὸ τοῦ νόμου ἢ διὰ κακίαν πάντες δουλεύουσιν.

tural, sino que se instaura y reproduce por convención a través de las normas que regulan la vida social. Según se desprende de la *Carta 28*, la debilidad femenina parece estar en la base de esa desigualdad. Ahora bien, la debilidad no es un rasgo natural de las mujeres, sino que es producto del aprendizaje. Es la sociedad la que cría y educa mujeres débiles al ordenar su reclusión en el hogar y la sumisión al marido. Por este motivo, y en consonancia con los preceptos de la ética cínica, es preciso que retornen a la naturaleza para poder recuperar la fortaleza que les es propia y que han perdido por vivir en sociedad. Se debe recordar que, para los cínicos, la felicidad consiste en el desarrollo de la virtud, y esto se logra cuando se puede vivir de acuerdo con las normas éticas que proporciona la naturaleza. Para ello, es necesario, por una parte, realizar una crítica de las costumbres y restricciones que la sociedad impone y que impiden alcanzar la felicidad; de ahí que el proyecto filosófico cínico se sintetice en la idea de la alteración de los valores, que es el único camino para alcanzar la libertad (Diog. Laer. VI 20–21 = SSRVB 2). Por otra parte, es necesario someter el cuerpo y el alma a un entrenamiento riguroso que permita desarrollar la autarquía (αὐτάρκεια) y la impasibilidad (ἀπάθεια) (VI 70–71 = SSRVB 291). La autarquía o autosuficiencia se logra cuando una persona sólo se limita a satisfacer sus necesidades más básicas y lo hace por sí misma, con el mayor grado de independencia respecto de los condicionamientos y bienes externos (Most 1989, p. 127; Brenk 2002, p. 79). Por este motivo, los primeros cínicos llevaban una vida de pobreza extrema: Diógenes comía con las manos (VI 37 = SSRVB 158), usaba como casa un tonel (VI 23 = SSRVB 174) y mendigaba (VI 38 = SSRVB 263), mientras que Crates decidió desprenderse de todas sus propiedades para alcanzar la auténtica libertad.<sup>17</sup> La impasibilidad debe entenderse como la capacidad de no sentirse afectado o afectada por las circunstancias externas, que se manifiesta en la ausencia de miedo o dolor (Kindstrand 1976, pp. 164–165). Esto se ve, por ejemplo, en la anécdota que relata que Diógenes se tendía sobre la arena caliente en verano y abrazaba estatuas congeladas en invierno (VI 23 = SSRVB 174).

<sup>17</sup> Cfr. Simplicio, *Comentario al Manual de Epicteto* 5 (= SSRVH 6). No queda claro qué hizo Crates con el dinero de la venta de sus propiedades. Según Diógenes Laercio, lo repartió entre los ciudadanos, lo arrojó al mar o lo depositó para que sus hijos lo utilizaran si no eran filósofos, ya que, si se dedicaban a la filosofía, no necesitarían de nada (VI 88 = SSRVH 4). Sobre la pobreza en el cinismo, cfr. Desmond 2006.

La igualdad entre varones y mujeres que defendían los cínicos se expresa en el matrimonio de perros de Crates e Hiparquia.<sup>18</sup> La institución del matrimonio era uno de los pilares fundamentales de la polis porque regulaba la sexualidad asignándole una función social: el nacimiento de hijos e hijas legítimos que aseguraran la continuidad de la familia y de la ciudad. Por esta razón, no es de extrañar que los cínicos rechazaran la moral sexual tradicional y mantuvieran una actitud crítica hacia el matrimonio. Esto se observa en los testimonios en los que Diógenes alienta la autoestimulación erótica por tratarse de la práctica sexual que compromete en menor grado la autarquía (Diog. Laer. VI 46, 69 = SSRVB 147), propone mantener lejos a las heteras (VI 66 = SSRVB 210) y condena el adulterio, debido al daño que provocan los adúlteros y al riesgo en que incurren por tratarse de una práctica severamente castigada (VI 68 = SSRVB 489).<sup>19</sup> Además, Diógenes defiende la comunidad de mujeres e hijos. Sobre esto último, “decía que las mujeres debían ser comunes, ya que no reconocía ninguna unión, a no ser aquella en la que quien logró persuadir se une a la que fue persuadida; y que por este motivo los hijos también eran comunes” (VI 72 = SSRVB 353).<sup>20</sup> Que las mujeres sean comunes no quiere decir que sean compartidas por todos, sino que están exentas del control de un único varón y que son libres de unirse con quienes deseen (Dutsch 2015, p. 250). El único requisito es el consentimiento, ya que deben ser persuadidas.

Por lo anterior, el matrimonio de perros de Crates e Hiparquia puede verse como una parodia del matrimonio tradicional que revela cómo

<sup>18</sup> Sobre el matrimonio de perros, *cfr.* Suda, s.v. Crates (= SSRVH 19); Tatiano, *Discurso contra los griegos* 3. 3. (= SSRVH 23); Clemente de Alejandría, *Stromata* IV 19. 121.6 (= SSRVH 23). Sobre la sexualidad cínica, *cfr.* Goulet-Cazé 2005, Dutsch 2015.

<sup>19</sup> *Cfr.* Diog. Laer. VI 60 (= SSRVB 212), 63 (SSRVB 208).

<sup>20</sup> ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισάσῃ συνεῖναι· κοινούς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱάδας. Para este pasaje, sigo la edición de Dorandi 2013 y me aparto de la de Giannantoni 1990. Se cree que Diógenes propuso la idea de la comunidad de mujeres e hijos en un tratado titulado *República*, cuyo contenido podemos reconstruir parcialmente gracias a la descripción que ofrece el filósofo epicúreo Filodemo de Gadara en su tratado *Sobre los estoicos* (= SSRVB 126). El testimonio de Filodemo presenta varios problemas de interpretación que, por cuestiones de extensión, no puedo desarrollar aquí. Al respecto, *cfr.* Goulet-Cazé 2003, pp. 61–68. Sobre *República* de Diógenes, *cfr.* Dawson 1992, pp. 146–151; Dorandi 1993. En su *República*, Platón también propone que las mujeres e hijos de los guardianes sean comunes, aunque por razones diferentes a las de Diógenes (V 457c–d). Al respecto, *cfr.* Okin 1977.

debería ser una unión según los principios de la ética cínica.<sup>21</sup> Se trata de un antimatrimonio que propone una nueva ética sexual inspirada en el comportamiento de los perros y con base en prácticas que fortalecen la autarquía (Dutsch 2015, p. 245). Es también un tipo de unión que le permite a Hiparquia desobedecer las normas que regulaban el comportamiento de las mujeres de su tiempo y actuar de un modo diferente. Según el testimonio de Diógenes Laercio (SSRVI1), Hiparquia desafía a su familia, rechaza a pretendientes ricos, nobles y hermosos y decide seguir a Crates porque se enamora no tanto de él, sino de sus discursos y de su modo de vida. La única condición que Crates le impone es que adopte sus mismas costumbres. Hiparquia reflexiona y elige hacerlo, lo que muestra que el consentimiento es, como proponía Diógenes, la condición para toda unión. Así, Hiparquia no se convierte en la esposa de Crates, sino en su compañera (κοινωνός), en una igual que puede vivir como él. Entre las nuevas costumbres que adopta se cuentan las siguientes. Por una parte, utiliza la vestimenta cínica, que consiste en un morral (πήρα), un bastón (βάκτρον) y un manto fino y raído que se dobla en dos (τρίβων) (Diog. Laer. VI 93 = SSRVH26; *Antología griega* VII 413 = SSRVI3).<sup>22</sup> Por otra parte, en lugar de permanecer encerrada en casa, acompaña a su esposo a todas partes y, siguiendo el principio establecido por Diógenes según el cual cualquier lugar puede ser utilizado para cualquier propósito (Diog. Laer. VI 22 = SSRVB 174), mantiene relaciones sexuales con él en público, lo que constituye un claro ejemplo de desvergüenza (ἀναισχυντία).<sup>23</sup> Por último, a diferencia de lo que hacían las mujeres de su tiempo, se niega a tejer, actitud que, como intentaré mostrar a continuación, tiene una implicación doble.

<sup>21</sup> Algunos intérpretes defienden que el matrimonio de Crates e Hiparquia se aleja de la posición sobre el matrimonio que defendía Diógenes. Al respecto, *cfr.* Billerbeck 1996, pp. 210–211; García González y Fuentes González 2000, p. 748.

<sup>22</sup> Este tipo de manto era usualmente utilizado por pobres y esclavos. *Cfr.* Diog. Laer. VI 13 (= SSRVA 22), 22 (= SSRVB 174). Sobre la vestimenta cínica, *cfr.* Desmond 2008, pp. 78–82.

<sup>23</sup> Al respecto, *cfr.* Musonio Rufo, 15.70.11–17 (= SSRVH20); Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I 14.153, III 24.200 (= SSRV H 21); Teodoreto, *Curación de las enfermedades griegas* XII 49 (= SSRV H 23); Apuleyo, *Florida* 14 (= SSRVH24); Agustín de Hipona, *Réplica a Juliano* IV 43 (= SSRVH25); Lactancio, *Instituciones divinas* III 15.21 (= SSRVH25); Isidoro de Sevilla, *Etimologías* VIII 6.14 (= SRVH25).

### 3. Las implicaciones de la decisión de Hiparquia

Luego de ser refutado, Teodoro se acerca a Hiparquia y le levanta el manto. En el testimonio de Diógenes Laercio (SSRVI 1), se utiliza el término ἱμάτιον, que se refiere usualmente al manto que se apoya sobre un hombro y se recoge del lado opuesto, cubriendo la túnica.<sup>24</sup> Sin embargo, en este contexto ἱμάτιον debería considerarse sinónimo de τρίβων.<sup>25</sup> Como Hiparquia adopta la vestimenta cínica, no usa túnica, de modo que, al levantarle el manto, Teodoro deja su cuerpo al desnudo ante la vista de los comensales que participan del banquete. Según Diógenes Laercio, ésta no reacciona como lo haría cualquier otra mujer en su lugar, sino que, siguiendo uno de los principales valores de la ética cínica, se muestra indiferente.

Luego de levantarle el manto, Teodoro pregunta si acaso ha sido ella la mujer que se ha atrevido a dejar su lanzadera junto al telar. La pregunta de Teodoro repite el verso 1236 que pronuncia Ágave en *Bacantes* (ἦ τὰς παρ' ἰστοῖς ἐκλιπούσα κερκίδας). En pleno delirio báquico, ésta descuartiza a su hijo Penteo y le entrega la cabeza a Cadmo, su padre, diciéndole que ha dejado la lanzadera en el telar para dedicarse a una tarea más importante: cazar bestias con sus propias manos.<sup>26</sup> Al repetir el verso de la tragedia de Eurípides, Teodoro compara a Hiparquia con Ágave y sugiere que renunciar al telar es una elección inspirada en la locura que puede llevar a las mujeres a cometer acciones terribles.

La decisión de Hiparquia tiene una implicación doble. La primera es evidente: ella misma dice que ha abandonado el telar para ocuparse de su propia educación. Ésta no debe identificarse con la *paideía* tradicional, ya que los cínicos desprecian los conocimientos generales (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα) (VI 103 = SSRVA 135) y consideran que ciertas disciplinas como las matemáticas, la geometría, la gramática, la música y la oratoria son inútiles e innecesarias (VI 73 = SSRVB 369).<sup>27</sup> La educación que busca Hiparquia podría identificarse con la filosofía, tal como se desprende de una de las cartas pseudoepigráficas que Crates le escribe:

<sup>24</sup>Las mujeres usaban dos tipos de túnica: el πέπλος, una túnica sin mangas que dejaba ver los brazos y se sujetaba en los hombros con alfileres, y el χιτών, una túnica con mangas abultadas que llegaban hasta los codos y que estaban abotonadas o sujetadas con alfileres. Al respecto, *cfr.* Lee 2012, p. 182.

<sup>25</sup>*Cfr.* Diog. Laer. VI 6 (= SSRVB 23).

<sup>26</sup>*Cfr.* Eurípides, *Bacantes* 114–119.

<sup>27</sup>*Cfr.* Diog. Laer. VI 7 (= SSRVA 87), 27–28 (= SSRVB 374), 104 (= SSRVB 370); Dion Crisóstomo, IV 29–35 (= SSRVB 121, 582); Estobeo, II 1. 23 (= SSRVB 372), 31 (= SSRVB 373). Sobre este tema, *cfr.* Fuentes González 2002, pp. 210–213.

Te devolví la túnica tejida que me enviaste porque, para quienes tienen fortaleza, está prohibido vestirse con ese tipo de ropas, y también para impedir que realices esta tarea, a la que te dedicaste con mucho esfuerzo, para que la mayoría crea que eres alguien que ama a su esposo. Si yo me hubiera casado contigo por esta razón, actuarías bien y me lo demostrarías a través de estas cosas. Pero si fue por la filosofía, que tú misma también deseas, renuncia a estas tareas e intenta ser útil para la vida de las personas en relación con lo que es mejor. Pues aprendiste estas cosas no sólo de mí, sino también de Diógenes.<sup>28</sup> (*Carta 30*, de Crates a Hiparquia = SSRVH117)

Según la información que transmite esta epístola, Hiparquia no rechaza el telar —como sí lo hace en el testimonio de Diógenes Laercio (SSRVI1)—, sino que se dedica a tejer y le envía a Crates una túnica hecha por ella misma que éste le devuelve, ya que es una prenda innecesaria para quienes buscan la autosuficiencia. Además, Crates señala que el tejido es la tarea propia de las mujeres que aspiran a ser buenas esposas. Dado que éste no fue el motivo por el que Hiparquia se casó con él, debería abandonar los hilos si quiere dedicarse a la filosofía, que es lo que realmente desea. Ahora bien, la práctica de la filosofía a la que se refiere Crates no se identifica con el aprendizaje de las teorías defendidas por los filósofos de la época, ya que éstos son el blanco de las críticas cínicas.<sup>29</sup> Dado que la virtud no surge del conocimiento, sino de la acción (VI 11 = SSRVA 134), la filosofía no puede reducirse a un cúmulo de saberes eruditos o argumentaciones alambicadas, sino que debe orientarse al cuestionamiento de las imposiciones sociales

<sup>28</sup> ἔπεμψά σοι τὴν ἐξωμίδα, ἣν ὕφηνάμενη μοι ἔπεμψας, ὅτι ἀπαγορεύεται τοῖς καρτερίᾳ χρωμένοις τοιαῦτα ἀμπέχεσθαι, καὶ ἵνα σε τούτου τοῦ ἔργου ἀποπαύσαιμι, εἰς ὃ πολλῇ σπουδῇ ἐξῆλθες, ἵνα τις δόξης φίλανδρος τοῖς πολλοῖς εἶναι. ἐγὼ δὲ εἰ μὲν διὰ ταῦτά σε ἠγόμην, εὖ γε ποιεῖς καὶ αὐτῇ διὰ τούτων ἐπιδεικνυμένη μοι· εἰ δὲ διὰ φιλοσοφίαν, ἧς καὶ αὐτῇ ὠρέχθης, τὰ τοιαῦτα σπουδάσματα ἔα χαίρειν, πειρῶ δὲ εἰς τὰ κρείττω τῶν ἀνθρώπων τὸν βίον ὠφελεῖν. ταῦτα γὰρ ἔμαθες καὶ παρ' ἐμοὶ καὶ παρὰ Διογένηι. Véase también la *Carta 3* (= SSRVB533), de Diógenes a Hiparquia, en la que éste dice admirarla “porque, siendo mujer, intentas alcanzar la filosofía y te has vuelto una de nuestro grupo” (ὅτι τε φιλοσοφίας ὠρέχθης γυνὴ οὖσα, καὶ ὅτι τῆς ἡμετέρας αἰρέσεως ἐγενήθης).

<sup>29</sup> Sobre las críticas de los cínicos a filósofos como Euclides, Platón o Teofrasto, *cfr.* Diog. Laer. VI 24 (= SSRVB 487), 25–26 (= SSRVB 55), 41 (= SSRVB 57), 58 (= SSRVB 56), 67 (= SSRVB 58), 94–95 (= SSRVL 1); Plutarco, *Sobre la virtud moral* 452d (= SSRVB 61); Estobeo, III 13. 45 (= SSRVB 64).

que impiden alcanzar la felicidad y al fortalecimiento de la autarquía (VI86 = SSRVH74).<sup>30</sup>

La segunda implicación de la decisión de Hiparquía es menos evidente y puede apreciarse si se tiene en cuenta el valor que el tejido tenía para las mujeres. En numerosas fuentes de los periodos arcaico y clásico se establece una división sexual del espacio que asocia lo masculino con el exterior y lo femenino con el interior. De acuerdo con este modelo, los varones debían ocuparse de las tareas que se realizaban fuera de la casa y las mujeres de las que se llevaban a cabo en el interior del hogar, como indica Jenofonte en el retrato que ofrece de la esposa ideal (*Económico* VII 22–43).<sup>31</sup> Estas tareas incluían el cuidado de hijos e hijas, la preparación de los alimentos y el tejido, que se consideraba la actividad femenina por excelencia. Las mujeres eran responsables de todo el proceso: cardaban la lana, la teñían, la hilaban y luego la tejían para confeccionar la ropa de todos los integrantes de la familia, los cobertores que se colocaban sobre las camas y otros muebles, y los tapices que se exhibían en las paredes de la casa (Jenkins 1985, pp. 109–112).

El tejido era un símbolo de moderación (*σωφροσύνη*) y, al mismo tiempo, de astucia (*μητις*), como se ve en el caso de Penélope, un modelo de esposa fiel capaz de engañar a los pretendientes destejendo durante la noche la mortaja para Laertes que tejía durante el día para aplazar la decisión de tener que casarse con uno de ellos.<sup>32</sup> En el canto primero de *Odisea*, Telémaco reprende a Penélope por salir de su habitación y pedir al aedo Femio que deje de cantar sobre las dificultades que han enfrentado los héroes aqueos luego de la guerra de Troya, ya que su esposo todavía no ha vuelto: “Regresa a tu habitación, ocúpate de tus quehaceres, el telar y la rueca, / y ordena a las esclavas que también realicen esta tarea. / De la palabra se encargarán todos los varones, / y mucho más yo, pues esto corresponde al jefe de la casa” (*Odisea* I 356–359).<sup>33</sup> En esta escena, Telémaco utiliza palabras similares a las que Héctor dirige a su esposa Andrómaca en *Ilíada*, cuando le

<sup>30</sup> Cfr. Diog. Laer. VI63 (= SSRVB360), 68 (= SSRVB380), 88 (= SSRVH4), 92 (= SSRVH47).

<sup>31</sup> Este modelo normativo de conducta no siempre coincide con la realidad histórica. No se trata de una descripción real, sino de un ideal cultural que busca regular el comportamiento de varones y mujeres. Al respecto, cfr. Cohen 1989, pp. 5–7.

<sup>32</sup> Homero, *Odisea* II 104–110, XIX 149–156, XXIV 139–146. Cfr. Eurípides, *Troyanas* 422–423; Aristófanes, *Tesmoforiantes* 547–548.

<sup>33</sup> ἀλλ’ εἰς οἶκον ἰούσα τὰ σ’ αὐτῆς ἔργα κόμιζε, / ἴσθόν τ’ ἠλακάνην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε / ἔργον ἐποίχεσθαι· μῦθος δ’ ἄνδρεσσι μελήσει / πᾶσι, μάλιστα δ’ ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ’ ἐνὶ οἴκῳ.

dice que ella y las esclavas deben ocuparse del telar y la rueca porque “de la guerra se encargarán todos los varones que han nacido en Ilión, / y mucho más yo” (πόλεμος δ’ ἄνδρεςσι μελήσει / πᾶσι, μάλιστα δ’ ἐμοί, τοῖ Ἰλίῳ ἐγγεγάσιν) (VI492–493).<sup>34</sup> Telémaco reemplaza el término πόλεμος por μῦθος, que ocupa en el verso la misma posición. Para afirmar su autoridad sobre la casa, reivindica su derecho a hablar, mientras que Penélope cumple con la obligación de callar. Hablar en público no sólo era algo que las mujeres tenían prohibido hacer, sino que se trataba de una práctica que definía la masculinidad como género (Beard 2017, p. 28). En cambio, el silencio se consideraba un rasgo propio de la feminidad. En efecto, como aconseja Plutarco, las mujeres que aspiran a ser buenas esposas deben tener tanta vergüenza de hacer oír su propia voz como de mostrar su cuerpo: “Es necesario que ni el brazo ni la palabra de la mujer sensata se muestren en público, y que sienta pudor de su voz, como de desnudarse, y que la preserve de los extraños, pues en ésta se ve la emoción, el carácter y la disposición de la que habla” (*Preceptos conyugales* 142d).<sup>35</sup> Como las mujeres no debían ser vistas ni escuchadas se refugiaban, al igual que Penélope, en sus habitaciones y tejían.

Aquí es útil establecer una distinción entre dos tipos de tejido: el utilitario, cuyo único propósito es satisfacer la necesidad de vestimenta o abrigo, y el artístico, que permite transmitir emociones y comunicar ideas (Salzman-Mitchell 2005, p. 121). En este último caso, el tejido funciona como una *sustitución metafórica* del discurso. Por una parte, es una metáfora del discurso, que también es un tejido, pero hecho de palabras, como se puede apreciar en las ocasiones en que Homero utiliza el verbo ὑφαίνειν (“tejer”) para referirse a la acción de hablar o pensar; por ejemplo, Menelao y Odiseo tejen palabras y pensamientos (*Iliada* III 212) y Néstor un plan (VII 324).<sup>36</sup> Por otra parte, para las mujeres el tejido es un sustituto del discurso, ya que, como tienen prohibido hablar, tejen signos a través de los cuales se expresan (Bergren 1983, p. 72; Karanika 2014, p. 89; Reeder 1995, p. 200). De este modo,

<sup>34</sup> Cfr. Aristófanes, *Lisístrata* 516–520.

<sup>35</sup> δεῖ δὲ μὴ μόνον τὸν πῆχυν ἀλλὰ μηδὲ τὸν λόγον δημόσιον εἶναι τῆς σώφρονος, καὶ τὴν φωνὴν ὡς ἀπογύμνωσιν αἰδεῖσθαι καὶ φυλάττεσθαι πρὸς τοὺς ἑκτός· ἐνορᾶται γὰρ αὐτῇ καὶ πάθος καὶ ἦθος καὶ διάθεσις λαλοῦσης. Para un comentario sobre este pasaje, cfr. Gardella 2022, pp. 84–85.

<sup>36</sup> Para otras referencias metafóricas al tejido en Homero, cfr. *Iliada* VI 187; *Odisea* IV 678, V 356–357, IX 422, XIII 303, 386. Poetas líricos como Safo, Píndaro y Baquilides emplearon metáforas derivadas del tejido para referirse a su propia técnica de composición poética. Al respecto, cfr. Snyder 1981.

los tejidos cuentan historias y pueden leerse, algo que se aprecia en la *ékphrasis* de algunas de estas piezas.<sup>37</sup> A continuación, y por cuestiones de extensión, mencionaré sólo tres. En *Ilíada*, Iris encuentra a Helena en su habitación bordando sobre un manto púrpura los numerosos enfrentamientos entre aqueos y troyanos (III 125–128). Helena compone su propia *Ilíada*, pero en lugar de utilizar palabras como Homero, lo hace con hilos.<sup>38</sup> Según la versión del mito de las hermanas Procne y Filomela que Sófocles representó en *Tereo*, una tragedia que se conserva de manera fragmentaria, Tereo ataca sexualmente a Filomela, la hermana de su esposa Procne, y le corta la lengua para que no pueda contar lo sucedido.<sup>39</sup> Como no puede hablar, Filomela teje algunas imágenes y las cose sobre un peplo que entrega a su hermana para alertarla sobre lo que su esposo le había hecho. Según la versión del mito transmitida por Apolodoro, Filomela no teje imágenes, sino letras (γράμματα) (*Biblioteca* III 14. 8). Cuando Procne recibe el mensaje tejido y comprende lo sucedido, decide vengarse de Tereo. Asesina a Itis, el hijo que tienen en común, y lo cocina para que se lo coma. Cuando descubre lo que su esposa ha hecho, Tereo comienza a perseguir incansablemente a las hermanas. Éstas se ven acorraladas y suplican a los dioses que las transformen en pájaros: Procne se convierte en ruiseñor, Filomela en golondrina y Tereo en abubilla.<sup>40</sup> Cuando Aristóteles presenta los distintos tipos de *anagnórisis* trágica y se refiere a *Tereo*, cita la expresión “la voz de la lanzadera” (ἡ τῆς κερκίδος φωνή), tomada probablemente de la tragedia misma, lo que muestra de qué modo el tejido es como una voz a través de la cual las mujeres hablan (*Poética* XVI 1454b36–37). En *Metamorfosis*, Aracne, una joven que se destaca en el arte de tejer, desafía a Minerva a competir con ella (VI 1–145).<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Según la antigua definición de Elio Teón, la *ékphrasis* es “un discurso descriptivo que lleva ante los ojos de forma vívida aquello que se muestra” (*Ejercicios preliminares* 118. 7). La *ékphrasis* no sólo proporciona información sobre el objeto descrito, sino que tiene la capacidad de hacerlo visible ante quienes escuchan la descripción. Sobre este tema, *cfr.* Goldhill 2007.

<sup>38</sup> Sobre Helena como tejedora, *cfr.* Kennedy 1986.

<sup>39</sup> Para una reconstrucción de esta tragedia de Sófocles, *cfr.* Coe 2013.

<sup>40</sup> En algunas versiones del mito, Procne se transforma en golondrina y Filomela en ruiseñor. Hay diferentes versiones del mito del ruiseñor en la literatura griega y latina. *Cfr.* Homero, *Odisea* XIX 511–534; Esquilo, *Suplicantes* 57–66, *Agamenón* 1140–1149; Sófocles, *Electra* 106–109, 147–149; Higino, *Fábulas* 45; Ovidio, *Metamorfosis* VI 424–674.

<sup>41</sup> Ovidio no creó el mito de Aracne, aunque concibió su narración más completa. Al respecto, *cfr.* Rosati 1999, p. 250. Hay referencias al mito en otras fuentes. *Cfr.* Virgilio, *Geórgicas* IV 246–250; Plinio, *Historia natural* VII 196.

Cada una teje un tapiz que Ovidio describe en detalle. En el centro de su obra, Minerva representa el triunfo sobre Neptuno en la competencia por Atenas y, en los cuatro costados, a mortales que, como castigo por haber desafiado a dioses y diosas, sufrieron distintas metamorfosis. En cambio, Aracne representa a las mujeres atacadas sexualmente por dioses transformados en animales u otros elementos. Como esta obra resultó superior a la de Minerva, la diosa la golpea con su lanzadera y rasga el tejido de la joven por tratarse de “acusaciones contra los dioses” (*caelestia crimina*) (VI 131). Aracne intenta ahorcarse atándose la garganta con un lazo, pero la diosa la salva: tras rociarla con unos jugos de Hécate, la convierte en una araña condenada a tejer continuamente el hilo que brota de su vientre.

Por lo anterior se puede apreciar de qué modo, al abandonar el telar, Hiparquia no sólo cuestiona el mandato patriarcal que impedía a las mujeres educarse al obligarlas a ocuparse de las tareas del hogar, sino también el que les exigía guardar silencio y las empujaba a utilizar el tejido como un modo de expresión alternativo a la palabra. Al rechazar el telar, Hiparquia defiende la práctica de la *parrhesía*, que consiste en el uso libre, franco y abierto de la palabra. Aunque la *parrhesía* era un derecho de los ciudadanos atenienses, los cínicos se apropiaron de ella y la transformaron en una suerte de activismo discursivo para hablantes que, como las mujeres, no podían expresarse en público (Kennedy 1999a, p. 49). Diógenes defiende que la *parrhesía* es lo más bello entre los hombres (Diog. Laer. VI 69 = SSRVB 473). Esto se debe a que, para los cínicos, el uso libre de la palabra es una herramienta para desmascarar los valores sociales tradicionales y, en especial, cuestionar a los poderosos, como se ve en las anécdotas relativas al encuentro entre Diógenes y Alejandro (VI 38 = SSRVB 33).<sup>42</sup> Así como los cínicos cultivan la desvergüenza y no sienten pudor de mostrar su cuerpo, tampoco sienten pudor de comunicar abiertamente sus ideas; de ahí que la *anaideía* y la *parrhesía* cínicas converjan en la exhibición del cuerpo y la expresión de la palabra (Branham 1996, p. 100). Por este motivo, Hiparquia no siente vergüenza de quedar desnuda ante los comensales que participan del banquete de Lisímaco ni de expresar sus opiniones frente a ellos. No se comporta como una buena esposa, sino como una filósofa cínica capaz de cuestionar las convenciones sociales que impiden vivir con libertad.

<sup>42</sup>Cfr. Diog. Laer. VI 44 (= SSRVB 37), 60 (= SSRVB 34), 68 (= SSRVB 40), 93 (= SSRVB 31); Plutarco, *Vida de Alejandro* XIV 2–5 (= SSRVB 32); Epicteto, *Disertaciones* III 22. 92 (= SSRVB 39). Sobre este tema, cfr. Kennedy 1999b.

#### 4. Conclusión

Los cínicos defienden que, para alcanzar la felicidad, es necesario vivir de acuerdo con los principios éticos que dicta la *phýsis*. En el caso de Hiparquia, esto implica un cuestionamiento profundo de las normas que regulan la conducta femenina. Como señalé, este cuestionamiento es coherente con la posición cínica sobre la igualdad por naturaleza entre varones y mujeres que defiende Antístenes y que se refleja en el matrimonio de perros que la unió a Crates. Asimismo, la batalla que Hiparquia libra contra el ideal cultural que se impone a las mujeres se simboliza en la decisión de abandonar el telar. Por una parte, éste representa el encierro en la casa. Las mujeres no debían ser vistas y, por ello, estaban obligadas a ocuparse de las tareas hogareñas, lo que les impedía acceder a la educación. Hiparquia desafía este mandato y elige dedicar el tiempo a su propia instrucción. Como mencioné, ésta no debe identificarse con el aprendizaje de conocimientos generales o teorías filosóficas, sino con la puesta en práctica del modo de vida cínico que consiste en el cuestionamiento radical de las leyes y valores impuestos por la sociedad, y en la búsqueda de la autosuficiencia que permite alcanzar la verdadera libertad. Por otra parte, el telar también puede considerarse un símbolo del silencio. Las mujeres no debían ser vistas ni escuchadas. Por esta razón, se expresaban a través de los hilos con los que elaboraban tejidos que contaban sus propias historias, tal como se aprecia en la *ékphrasis* de las piezas tejidas por Helena, Filomela y Aracne. Como he intentado mostrar, al abandonar el telar, Hiparquia se rehúsa a utilizar los hilos como un modo de expresión alternativo y defiende así la práctica cínica de la *parrhesía* que consiste, como ella misma muestra en el modo en que le responde a Teodoro en el testimonio transmitido por Diógenes Laercio, en el uso libre, franco y abierto de la palabra.

En su elogio del cinismo, Epicteto considera que la unión entre Crates e Hiparquia no se parece a otros matrimonios porque ella en realidad no es una mujer cualquiera, sino “otro Crates” (ἄλλον Κράτητα) (*Disertaciones* III 22.76 = SSRVH 20). Se podría pensar que Hiparquia es llamada de este modo porque decide adoptar las costumbres de su marido y vivir, al igual que él, según los principios de la ética cínica. Ahora bien, al volverse otro Crates, se transforma también en otra Hiparquia, es decir, en una mujer completamente distinta de la que se esperaba que fuera. Al adoptar las costumbres cínicas, se opone radicalmente al modo en que vivían las mujeres de su tiempo. Franquea los muros del hogar, exhibe su cuerpo en público y, como buena filósofa, toma la palabra para hacerse escuchar.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Babbitt, Frank Cole (ed.), 1962, *Plutarch. Moralia*, vol. 2, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.
- Beard, Mary, 2017, *Women and Power. A Manifesto*, Profile Books, Londres.
- Bergren, Ann L.T., 1983, “Language and the Female in Early Greek Thought”, *Arethusa*, vol. 16, nos. 1–2, pp. 69–95.
- Billerbeck, Margarethe, 1996, “The Ideal Cynic from Epictetus to Julian”, en Branham y Goulet-Cazé (comps.), 1996a, pp. 205–221.
- Branham, R. Bracht, 1996, “Defacing the Currency: Diogenes’ Rhetoric and the *Invention* of Cynicism”, en Branham y Goulet-Cazé (comps.), 1996a, pp. 81–104.
- Branham, R. Bracht y Marie-Odile Goulet-Cazé (comps.), 1996a, *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles.
- Branham, R. Bracht y Marie-Odile Goulet-Cazé, 1996b, “Introduction”, en Branham y Goulet-Cazé (comps.), 1996a, pp. 1–27.
- Brenk, Frederick E., 2002, “Sheer Doggedness or Love of Neighbor? Motives for Self-Sufficiency in the Cynics and Others”, *Illinois Classical Studies*, vols. 27–28, pp. 77–96.
- Burton, Joan, 1998, “Women’s Commensality in the Ancient Greek World”, *Greece & Rome*, vol. 45, no. 2, pp. 143–165. <<https://doi.org/10.1017/S0017383500033659>>
- Cohen, David, 1989, “Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens”, *Greece & Rome*, vol. 36, no. 1, pp. 3–15. <<https://doi.org/10.1017/S0017383500029284>>
- Coo, Lyndsay, 2013, “A Tale of Two Sisters: Studies in Sophocles’ *Tereus*”, *Transactions of the American Philological Association*, vol. 143, no. 2, pp. 349–384. <<https://doi.org/10.1353/apa.2013.0016>>
- Corner, Sean, 2012, “Did ‘Respectable’ Women Attend Symposia?”, *Greece & Rome*, vol. 59, no. 1, pp. 34–45. <<https://doi.org/10.1017/S0017383511000271>>
- Dawson, Doyné, 1992, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press, Nueva York.
- Desmond, William D., 2008, *Cynics*, Acumen, Stocksfield.
- Desmond, William D., 2006, *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Dodds, Eric R. (ed.), 1960, *Euripides. Bacchae*, Clarendon Press, Oxford.
- Dorandi, Tiziano (ed.), 2013, *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dorandi, Tiziano, 1993, “La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique”, en Marie-Odile Goulet-Cazé y Richard Goulet (comps.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Presses Universitaires de France, París, pp. 57–68.

- Dupont-Roc, Roselyne y Jean Lallot (eds.), 1980, *Aristote. La Poétique*, Seuil, París.
- Dutsch, Dorota, 2015, “Dog-Love-Dog: *Kynogamia* and Cynic Sexual Ethics”, en Mark Masterson, Nancy Sorkin Rabinowitz y James Robson (comps.), *Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, Routledge, Londres/Nueva York, pp. 245–259. <<https://doi.org/10.4324/9781315747910>>
- Fantham, Elaine, Helene Peet Foley, Natalie Boymel Kampen, Sarah B. Pomeroy y H. Alan Shapiro, 1994, *Women in the Classical World*, Oxford University Press, Nueva York.
- Fuentes González, Pedro Pablo, 2002, “El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, vol. 12, pp. 203–251.
- Frazer, James G. (ed.), 1921, *Apollodorus. The Library*, vol. I, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.
- García González, Jesús M. y Pedro Pablo Fuentes González, 2000, “Hipparchia de Maronée”, en Richard Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, CNRS Éditions, París, pp. 742–750.
- Gardella, Mariana, 2022, *Las griegas. Poetas, oradoras y filósofas*, Galerna, Buenos Aires.
- Giannantoni, Gabriele (ed.), 1990, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Bibliopolis, Nápoles [SSR].
- Goldhill, Simon, 2007, “What Is Ekphrasis For?”, *Classical Philology*, vol. 102, no. 1, pp. 1–19. <<https://doi.org/10.1086/521129>>
- Goulet-Cazé, Marie-Odile, 2005, “Le cynisme ancien et la sexualité”, *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. 22, pp. 17–35. <<https://doi.org/10.4000/cli0.1725>>
- Goulet-Cazé, Marie-Odile, 2003, *Les Kynika du stoïcisme*, Franz Steiner, Stuttgart.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile, 1986, “Une liste de disciples de Cratès le Cynique en Diogène Laërce 6,95”, *Hermes*, vol. 114, no. 2, pp. 247–252.
- Hawley, Richard, 1994, “The Problem of Women Philosophers in Ancient Greece”, en Léonie J. Archer, Susan Fischler y Maria Wyke (comps.), *Women in Ancient Societies. “An Illusion of the Night”*, Macmillan, Londres, pp. 70–87. <<https://doi.org/10.1007/978-1-349-23336-6>>
- Jenkins, Ian D., 1985, “The Ambiguity of Greek Textiles”, *Arethusa*, vol. 18, no. 2, pp. 109–132.
- Just, Roger, 1989, *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, Londres/Nueva York. <<https://doi.org/10.4324/9780203131558>>
- Karanika, Andromache, 2014, *Voices at Work. Women, Performance, and Labor in Ancient Greece*, Johns Hopkins University Press, Baltimore. <<https://doi.org/10.1353/book.29442>>
- Kennedy, George A., 1986, “Helen’s Web Unraveled”, *Arethusa*, vol. 19, no. 1, pp. 5–14.

- Kennedy, Kristen, 1999a, “Hipparchia the Cynic: Feminist Rhetoric and the Ethics of Embodiment”, *Hypatia*, vol. 14, no. 2, pp. 48–71. <<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1999.tb01239.x>>
- Kennedy, Kristen, 1999b, “Cynic Rhetoric: The Ethics and Tactics of Resistance”, *Rhetoric Review*, vol. 18, no. 1, pp. 26–45. <<https://doi.org/10.1080/07350199909359254>>
- Kindstrand, Jan Fredrik, 1976, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Acta Universitatis Upsaliensis, Upsala.
- Le Dœuff, Michèle, 1989, *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil, París.
- Lee, Mireille M., 2012, “Dress and Adornment in Archaic and Classical Greece”, en Sharon L. James y Sheila Dillon (comps.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, Malden/Oxford, pp. 179–190. <<https://doi.org/10.1002/9781444355024>>
- Long, A.A., 1996, “The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics”, en Branham y Goulet-Cazé (comps.), 1996a, pp. 28–46.
- Malherbe, Abraham J., 1977, *The Cynic Epistles*, Scholars Press, Montana.
- Mársico, Claudia (ed.), 2019, *Cínicos*, Galerna, Buenos Aires.
- Most, Glenn W., 1989, “The Stranger’s Stratagem: Self-Disclosure and Self-Sufficiency in Greek Culture”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 109, pp. 114–133. <<https://doi.org/10.2307/632036>>
- Murray, Augustus T. y William F. Wyatt (eds.), 1978, *Homer. Iliad*, vol. I, Harvard University Press, Cambridge.
- Murray, Augustus T. y George E. Dimock (eds.), 1995, *Homer. Odyssey*, vols. I–II, Harvard University Press, Cambridge.
- Navia, Luis E., 2001, *Antisthenes of Athens. Setting the World Aright*, Greenwood Press, Westport/Londres.
- North, Helen F., 1977, “The Mare, the Vixen, and the Bee: *Sophrosyne* as the Virtue of Women in Antiquity”, *Illinois Classical Studies*, vol. 2, pp. 35–48.
- Okin, Susan Moller, 1977, “Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 6, no. 4, pp. 345–369.
- Pomeroy, Sarah B., 1995, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, Nueva York.
- Prince, Susan (ed.), 2015, *Antisthenes of Athens. Texts, Translations, and Commentary*, University of Michigan Press, Ann Arbor. <<https://doi.org/10.3998/mpub.5730060>>
- Rademaker, Adriaan, 2005, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Brill, Leiden/Boston. <[https://doi.org/10.1163/9789047406983\\_011](https://doi.org/10.1163/9789047406983_011)>
- Ramírez de Verger, Antonio (ed.), 2021, *Book VI of Ovid’s Metamorphoses. A Textual Commentary*, De Gruyter, Berlín. <<https://doi.org/10.1515/9783110731781>>
- Reeder, Ellen D., 1995, *Pandora. Women in Classical Greece*, Princeton University Press, Princeton.

- Rosati, Gianpiero, 1999, "Form in Motion: Weaving the Text in the *Metamorphoses*", en Philip Hardie, Alessandro Barchiesi y Stephen Hinds (comps.), *Ovidian Transformations. Essays on the Metamorphoses and its Reception*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 240–253.
- Salzman-Mitchell, Patricia B., 2005, *A Web of Fantasies. Gaze, Image, and Gender in Ovid's Metamorphoses*, The Ohio State University Press, Columbus.
- Scaltsas, Patricia Ward, 1992, "Virtue Without Gender in Socrates", *Hypatia*, vol. 7, no. 3, pp. 126–137. <<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1992.tb00908.x>>
- Snyder, Jane McIntosh, 1989, *The Woman and the Lyre. Women Writers in Classical Greece and Rome*, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- Snyder, Jane McIntosh, 1981, "The Web of Song: Weaving Imagery in Homer and the Lyric Poets", *The Classical Journal*, vol. 76, no. 3, pp. 193–196.
- Waithe, Mary Ellen, 1987, *A History of Women Philosophers*, vol. I, Kluwer, Dordrecht.
- Wider, Kathleen, 1986, "Women Philosophers in the Ancient Greek World: Donning the Mantle", *Hypatia*, vol. 1, no. 1, pp. 21–62.
- Zamora-Calvo, José María, 2018, "Viviendo en co-herencia con la filosofía cínica: Hiparquia de Maronea", *Co-herencia*, vol. 15, no. 28, pp. 111–131. <<https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.28.5>>

*Recibido el 30 de agosto de 2023; revisado el 4 de diciembre de 2023; aceptado el 9 de enero de 2024.*