

13
20j



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

EL COMPLEJO DE MEDEA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN LETRAS CLASICAS
P R E S E N T A
R. ^{osa} VERONICA PEINADO VAZQUEZ

ASESOR: DRA. LOURDES ROJAS ALVAREZ



MEXICO, D. F.

MAYO DE 1997



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

RECEBIDA EN LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
EL 15 DE MAYO DE 1997
SECRETARIA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A. INTRODUCCIÓN

“En Atenas, una obra teatral no era un esfuerzo individual de un dramaturgo y una compañía de actores y productores. Ante todo, una tragedia formaba parte de una fiesta religiosa pública dirigida por la polis; al mismo tiempo, era un fenómeno social en que muchos participaban, primero como ciudadanos y después como cantantes y actores. Por medio de la tragedia, la ciudad se mostraba a sí misma, convirtiéndose en vehículo para su propia propaganda mientras ponía en duda sus creencias más caras, sus prejuicios innominados y sus angustias secretas” (Blake 1989: 20).

Es impresionante percibir la trascendencia que la persona de Medea ha tenido y sigue teniendo en la historia. A través de las épocas, ha interesado por igual a poetas, pintores, músicos, etc., e incluso su leyenda es conocida por toda persona medianamente cultivada.

La *Medea* se considera la obra maestra de Eurípides; fue representada en el año 403 a.C. componiendo una tetralogía con *Filoctetes*, *Dietsis* y el drama satírico *Los recolectores*. Nuestro poeta obtuvo con ella el tercer lugar, dejando atrás, en esa ocasión, a Euforion y Sófoeles.

A partir de su presentación, surgió un gran número de imitadores o adaptadores de la tragedia que aquí nos ocupa, además de los estudios que de ella han aparecido, sobre todo en el último siglo.

Parecería entonces estéril realizar un análisis de dicha tragedia, que ha sido examinada a través de las épocas.

Sin embargo, no hay nada mejor que tratar de ofrecer a los demás y a uno mismo nuevas lecturas de cualquier acontecimiento.

Dedicarse al estudio de la cultura clásica no es, de ninguna manera, inútil. Sin la pretensión de presentar a las antiguas como modelos de virtud a seguir, considero que esas culturas antiguas —griega y romana— ya han

establecido, sin quererlo y saberlo seguramente, una gran cantidad de manifestaciones humanas.

Precisamente estas manifestaciones son las que debemos rescatar para la conveniencia de nuestra sociedad y el mejor entendimiento de nosotros mismos.

En este caso, es la vía del psicoanálisis la que permitirá poner en palabras lo patente en la obra del gran trágico griego.

La investigación se divide en dos grandes partes: la primera, dedicada a explicar el infanticidio a través del establecimiento de las circunstancias sociales de la protagonista; la segunda, que se deriva de la anterior, intenta postular un Complejo, entendido éste como un conjunto de deseos inconcientes del ser humano.

El objetivo a alcanzar es, por una parte, mostrar las razones por las cuales Medea pudo planear y realizar el infanticidio de sus hijos, tratando de demostrar, además, que su proyecto no fue idea de ella sola, sino que fue su contexto y las palabras y actos de los otros los que contribuyeron al mismo. Por otro lado, a partir del infanticidio realizado, proponer la existencia de un deseo inconciente de las madres, el cual llamaremos "Complejo de Medea", cuyo elemento fundamental consiste en una batalla interna entre las características masculinas y las femeninas del ser humano, en este caso, de la mujer, con lo cual se pretende también replantear el discurso feminista.

Normalmente, los eruditos toman postura pro o contra la Medea infanticida. No es la intención del presente estudio permanecer en tal dualidad moralista, sino tratar de entender las razones que condujeron a Medea a la realización de tal acto, y abstraer aquello manifiesto en la obra de Eurípides.

Pero todo lo que este trabajo pueda decir queda a la inteligencia de los lectores.

B. EL MITO

Los mitos eran del dominio de los espectadores de la tragedia, por lo cual, los poetas tenían la posibilidad de hacer suyo un fragmento de los mismos y adaptarlos a sus propósitos.

Eurípides decide trabajar el episodio que se desarrolló en Corinto, cuyos antecedentes eran del conocimiento del público. Recordémoslos.

Los mitógrafos coinciden en comenzar la leyenda de Medea con la aparición de Jasón en su expedición con los Argonautas.¹

El héroe es enviado, por orden de Pelias, rey de Yolco, a la Cólquide con el fin de apoderarse del vellocino de oro que pertenecía a Eetes, rey de esa región.

Pero Eetes, no queriendo entregar el toisón, le impone a Jasón como prueba vencer a los toros de Hefesto y a un dragón, condición de la cual no saldría vivo.

Pero Medea, hija del soberano, se enamora del extranjero y, utilizando sus dotes de maga, le ayuda a salir victorioso de la pelea con tales seres y así Jasón logra obtener aquello por lo cual había llegado a esa región.

Una vez lograda la empresa, Medea huyó —en la nave Argos— con Jasón, quien le había prometido matrimonio a cambio de su ayuda.

Con el fin de que su padre se retrasara en la persecución que emprendió, Medea decide llevar, como rehén, a su hermano menor Apsirto a quien despedaza y arroja al mar, para que Eetes se retrase recogiendo el cuerpo.

En lo referente al matrimonio de los fugitivos, existe una tradición tardía que indica que Jasón se había casado en la misma Cólquide y había vivido allí cuatro años antes de iniciar las proezas para conseguir el preciado toisón. Pero los mitógrafos prefieren adoptar el episodio más usual que sostiene que el matrimonio de la pareja no se realizó inmediatamente sino

¹ La historia de Medea surge *gratuita* a la historia y aventuras del que será su marido y causante de su desgracia, pues la vida de Medea la conocemos por su intervención en el mito de los Argonautas.

que cuando, en su huida, llegó al país de Alcinoos, Medea se enteró de que el rey estaba dispuesto a entregarlos al padre; aunque no lo haría en el caso de que ella ya no fuera virgen. Para salvarla, y salvarse, Jasón acepta desposarla.²

Continuando el viaje, llegan a Yoleo, de donde Jasón y los Argonautas habían partido. Medea, para vengarse de Pelias, quien había ordenado a Jasón la peligrosa empresa, convenció a sus hijas de que era capaz de rejuvenecer a cualquier ser humano toda vez que lo hubiera hervido en una poción mágica.

Las jóvenes, siguiendo sus instrucciones, lo despedazaron y lo echaron a un caldero del que nunca salió. Arcasto, hermano de las muchachas, destierra del reino a Jasón y Medea.

Es así como llegaron a Corinto, en otros tiempos reino del padre de Medea, donde fueron admitidos por el rey Creonte.

Después de algunos años de matrimonio y procreación de dos hijos, empezó el problema. Creonte quiso casar a Jasón con su hija, y éste no se rehusó a tal petición.

A partir de aquí Eurípides hace suya la leyenda para crear la tragedia que hoy nos ocupa.

Creonte decretó el destierro de Medea, a quien temía y consideraba enemiga, pero ella, valiéndose de su poder persuasivo, consiguió aplazar un día la orden, para así poder llevar a cabo su venganza contra el rey, su hija y Jasón.

Aprovechando nuevamente su condición de maga, Medea impregnó veneno en un vestido, adornos y joyas y envió a sus niños a entregar los obsequios a la princesa, quien, al ponérselos, fue abrasada enseguida por el fuego que

²Aunque se encontraban en peligro de muerte, porque Medea, traicionando a su propio padre, había ayudado a Jasón, es éste quien queda como salvador de Medea.

se produjo del contacto del veneno con su piel. Su padre, al acercarse a auxiliárla, muere de la misma manera.

Acercas de la suerte que tocó a Medea y a sus hijos después del crimen, la mitografía nos ofrece por lo menos dos versiones.

La primera cuenta que los niños, considerados culpables, a pesar de que desconocían los planes de su madre y sólo obedecieron órdenes, fueron apedreados por los corintios que vengaban la muerte de su princesa y su rey; otra versión, también generalizada, presenta a Medea como asesina de sus hijos; sin embargo, su acción estaba completamente justificada, pues Hera se lo había ordenado, prometiendo a cambio establecerles un culto en la ciudad.

No obstante la existencia de estas dos versiones, Eurípides nos ofrece una más, que, aunque no del todo distinta, resulta muy novedosa: la muerte de éstos a manos de su madre, con el único propósito de castigar al desleal marido.

Es tema de discusión entre los especialistas de la tragedia griega establecer la originalidad del cuadro en el cual los hijos son asesinados por la madre. Algunos eruditos afirman que el asunto había sido tratado anteriormente por el mismo Eurípides en *Las Políades*, que fue representada en el año 455 a.C.

Otros consideran que los versos conservados de la *Medea* del poeta Neofrón son un precedente y no una imitación de nuestro trágico.

No es lo importante aquí tomar una postura al respecto; es más significativo saber que, cuando *Medea* fue puesta en escena, causó gran conmoción entre el público.

C. ANÁLISIS. EL INFANTICIDIO SEGÚN MEDEA

I.1. EL ELEMENTO LINGÜÍSTICO

En todo análisis es de gran interés presentar un estudio de tipo lingüístico que ofrezca elementos de investigación o reflexión.

En el lenguaje encontramos distintas materias de examen, como son la retórica de la obra, sus figuras, el nivel de la lengua utilizado, etc.

La observación del nombre propio de los personajes de una obra no es insignificante.

I.1.1. El nombre propio

El núcleo de la identidad no reside ni en la imagen del cuerpo ni en el real de la carne sino en el nombre propio¹

Ha sido el psicoanálisis, constituido a partir de los aportes de Jacques Lacan, el que ha señalado la enorme importancia que posee el nombre propio en la configuración de la estructura subjetiva.

En su seminario titulado *La identificación*, Lacan investiga acerca del núcleo de la identidad del hombre y se da cuenta que tal identidad no reposa ni en la imagen corporal (el imaginario) ni en su sustrato real (eso que podría denominarse la carne) sino que se encuentra sustentado en el nombre propio. Para ello nos recuerda, refiriendo a Jakobson en su libro *Elementos de lingüística*, al "tren de las diez y media"; en dicho ejemplo la pregunta es ¿cuál es el tren de las diez y media? No es el de la marca Mercedes Benz ni el de color azul o negro, es decir, su sustrato real puede

¹ Tamayo, L., Seminario *Lacan con Heidegger*, FFyL, UNAM, 9 de marzo de 1997.

cambiar, la imagen puede cambiar, lo único que se conserva es el nombre: es "el tren de las diez y media".

Lacan descubre que la identidad reposa en el nombre propio y que ese nombre propio se encuentra "cargado": se refiere con esto a que tanto los orígenes de la familia que están indicados en el apellido, así como la elección del nombre de pila o incluso el mote del sujeto, portan una cantidad de rasgos que aquel que lleva el nombre habitualmente ni siquiera sospecha sino que los actúa inconcientemente.⁷

Pero esta preocupación, que parece tan moderna, no fue ajena a los griegos.

a. El nombre entre los griegos

Como puede verse en el *Cratilo* de Platón, el problema de la denominación está presente en los filósofos del mundo griego.

El diálogo comienza cuando Hermógenes cuenta a Sócrates lo que le ha dicho Cratilo acerca de la rectitud de las denominaciones:

... ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστω τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν (383a)
"existe por naturaleza una rectitud de la denominación para cada una de las cosas", y Cratilo, de paso, se burla diciendo que esta afirmación no es válida para Hermógenes, ya que este nombre significa etimológicamente "de la raza de Hermes" (Ἑρμῆς γένος), quien era dios del comercio y remitía, por lo tanto, a una persona rica, cualidad muy distante de la de Hermógenes.

⁷ Algunos psicoanalistas han retomado esta vía abierta por Lacan realizando estudios que nos han mostrado hasta qué grado es el nombre determinante en la configuración de la estructura subjetiva (por ejemplo, la *Marguerite ou l'Amée* de Lacan de J. Allouch o el caso *Ernst Wagner* de A. M. Vintras).

El diálogo continúa y, mientras que Cratilo afirma que la denominación está dada por naturaleza, Hermógenes está convencido de que los nombres provienen de la convención, y ejemplifica la costumbre de cambiar el nombre a los sirvientes sin que ello sea considerado incorrecto.

Poco después, los participantes coinciden en que al hombre debe dársele un nombre según su naturaleza. Para ilustrar su conclusión, presentan una serie de dioses cuyo nombre es indicio de su cualidad: Deméter fue llamada así por el don del alimento, $\delta\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon\sigma\sigma\alpha\text{-}\mu\acute{\eta}\tau\eta\rho$, "dando como madre"; Artemis significa lo casto (Ἄρτεμις) y lo decente; Dionisos es "el que da el vino" ($\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota\ \omicron\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$); y Afrodita tuvo su nombre a partir de su origen, la espuma ($\acute{\alpha}\phi\rho\acute{\omicron}\varsigma$).

Podemos resumir, de esta conversación, lo siguiente: existía la posibilidad, para el griego, de cambiar su nombre real, es decir, el que le dieron sus padres, por un nombre impuesto por la sociedad a partir de una cualidad descubierta en él; y que, además, el nombre dado tenía un significado etimológico que describía esa cualidad.

Ahora bien, el criterio que se usaba para designar nombres o mote era variado, como bien nos muestra Diógenes Laercio en su obra *Vida de los filósofos ilustres*. El nombre otorgado —o mote— podía referir una virtud o un defecto de la persona (una destreza en determinado arte), o bien designaba el lugar de donde provenía.

Un caso muy conocido en la literatura griega es el de Teofrasto ($\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \phi\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$), quien recibió este nombre del filósofo Aristóteles por gozar de un "estilo divino", ya que su nombre anterior era el de Tírtamo.

Asimismo, el sabio Misón era conocido como Quenco por ser de la tierra de Quena.

Y acerca del filósofo Teodoro (θεός δῶρον), que se dedicó a atacar las opiniones sobre los dioses, Diógenes Laercio nos cuenta la siguiente anécdota:

“Parece se llamaba *dios* (θεός), porque, habiéndole preguntado Estilpón así: ‘¿Crees, oh Teodoro, ser lo que tu nombre significa?’ Y diciendo que sí, respondió: ‘Pues tu nombre dice que eres dios’. Concediéndolo él, dijo Estilpón: ‘¿Luego lo eres?’ Como oyese esto con gusto, respondió Estilpón riendo: ‘¡Oh miserable!, ¿no ves que por esa razón podrías confesarte también corneja y otras mil cosas?’” (Diógenes Laertius, Aristipo 25) .

En resumen, tenemos dos posibilidades de lectura acerca de esta cualidad del nombre propio: primera, que el griego recibía —de parte de la sociedad y al integrarse a ella— un nombre distinto al impuesto por el padre. Ese nombre otorgado definía alguna cualidad suya; y segunda, que el griego determinaba su conducta y su vida a partir del significado del nombre dado en su nacimiento por el padre.

Por ejemplo, no podemos saber si Aristóteles fue “el mejor” (ἄριστος) por llevar un nombre que le pedía que lo fuera, o si la sociedad sustituyó un supuesto nombre original por el de Aristóteles, al descubrir en él esa cualidad.

La cuestión acerca del nombre propio era, entonces, para los griegos, tan importante como lo es ahora para aquellos que realizan análisis de algunas personalidades de la historia y no desconocen las posibilidades que ofrece el campo lingüístico —que es también el del psicoanálisis.

La introducción en este campo de la filología es la que permitirá lograr el propósito que se pretende en el presente trabajo, y lo que es más, a partir del análisis del elemento lingüístico es de donde surgirán las tesis principales.

b. Μήδεια en la tradición

Por lo anteriormente expuesto, lo primero que de la persona de Medea nos interesa es el nombre. Cabe preguntar ¿De dónde proviene? ¿Qué significa? Los eruditos se inclinan por conjeturar la traducción de "Sabia" para el nombre griego Μήδεια, que provendría de una raíz del indoeuropeo *md, que designa toda actividad propia de la mente, y que es de donde surge el verbo μῆδομαι (=pensar). A partir del significado de este verbo, se aventura la traducción "Sabia" al nombre Μήδεια.

"De su antiguo carácter la Medea de Apolonio apenas conserva algo más que su nombre parlante: Μήδεια < la Sabia >"¹ (italiano =saggia cf. Taccone 1938: 9).

Sin embargo, debemos tomar en cuenta algunas consideraciones para tal interpretación, que nos obligan a tener reservas respecto a la misma:

No existe una palabra griega cuya traducción sea "sabia", sino que los especialistas la derivan del contexto ("Medea muestra ser sabia").

Por otra parte, en griego existe el adjetivo σοφός, ἤ, ὄν, para designar la cualidad de sabiduría.

Es precisamente este término el que utiliza Eurípides en la tragedia que aquí revisaremos.

Además, los eruditos coinciden en que el término σοφός es utilizado para señalar a quien domina un determinado arte (τέχνη), que en el caso específico de Medea es el arte de la magia, o bien, el arte de la persuasión; entonces, Medea era sabia —según se deriva del texto de Eurípides— por saber utilizar sus conocimientos técnicos y poder persuasivo, para realizar su venganza.

¹ Gal Raz 1971: 119.

No cabe, entonces, en el contexto de la obra, dar la traducción de “sabia” a la protagonista, pues en las culturas modernas este término nos ofrece otro sentido.⁴

Esta interpretación tradicional explica en muy poco la tragedia que nos ofrece el gran poeta griego.

Y más que nada, trata simplemente de reivindicar la imagen de esta mujer que ha sido, a lo largo de la historia, muy atacada.

Es necesario, entonces, dada la importancia del elemento lingüístico, tratar de ofrecer otras vías probables para interpretar el nombre de nuestra protagonista, para así entender, en todo lo posible, los sucesos que en la tragedia se desarrollan.

c. Una nueva interpretación: la resonancia⁵

Bajo el título *Fobia con nombre propio*, Jean Allouch narra la siguiente anécdota ocurrida en el consultorio del famoso psicoanalista Jacques Lacan:

“J.M. Ribettes menciona, en ocasión de su primera entrevista preliminar, tal fobia suya de animales. Lacan destaca la cosa, y de la manera siguiente: —Es un hecho: las *bettes* (bestias) que lleva su nombre no le hacen reír (*ri*).”

⁴ Ya varios estudiosos se han encargado de mostrar que el término σοφός no es usado en esta tragedia como se hacía en época antigua. Σοφός no tenía solamente su connotación moralista, que se aplicaba a los siete sabios, quienes eran sabios en tanto daban consejos correctos para la sociedad; ni tampoco como define en su tesis titulada *El psicoanálisis: vuelta a la sabiduría*, L. Tamayo, para quien la sabiduría es el reconocimiento de la finitud, del reconocimiento de que no se puede saber o conocer todo.

⁵ Cada nombre ofrece a quien lo porta una distinta significación, que puede ser de diversos tipos: uno de éstos es a partir de su significado etimológico (aunque casi nunca se hace así, porque poca gente conoce las etimologías, por ejemplo, en el caso de los nombres occidentales derivados del griego o latín, cuyo vocabulario resulta desconocido para la mayoría). Otra forma, más común, se presenta cuando el portador del nombre relaciona el suyo con el de otra persona, por ejemplo el nombre “Jesús”, que remite inmediatamente al del Hijo de Dios.

Es éste un magnífico ejemplo de lo que el nombre propio puede indicar, aunque de manera inconciente, a aquel que lo lleva y, en este caso específico, la indicación se da por un fenómeno lingüístico al que llamaremos resonancia.

Al hablar de resonancia nos estamos refiriendo al fenómeno fonético que ocurre en la mayoría de las lenguas —si no es que en todas—, y que se presenta cuando una palabra o la unión de palabras en una frase ocasiona un sonido que cambia la semántica de dicha palabra o frase; es decir, ciertas palabras nos “suenan”, “se oyen” como otras palabras, con lo cual cambiamos el sentido⁶ de la palabra pronunciada: al escuchar el nombre Marcia inmediatamente pensamos en un marciano. Recuerdo también como a una niña llamada Nadia Luz, le decían “no había luz”; y es muy común llamar “Sergei” (ser gay), en son de burla, a aquél que tiene el nombre de Sergio. Resulta muy ilustrativo también un ejemplo de una película hollywoodense: Rain Man, en la cual un hombre, con problemas de lenguaje, mostraba una fobia a la lluvia. Su nombre era Raymond, nombre que su hermano menor pronunciaba de tal manera que le hizo, alguna vez, escuchar Rain man (“hombre lluvia”); esta manera de escucharlo se debió a las circunstancias en las cuales estaba inmerso, y eso ocasionó el desarrollo de su fobia a la lluvia (que podría interpretarse como un miedo a sí mismo: él era el “hombre lluvia”).

No encontramos en los diccionarios de retórica algún término o figura en el que podamos incluir este fenómeno fonético tan importante; aunque hay algunas de ellas con las que bien podría tener semejanza:

La alusión, por ejemplo, que “ha sido descrita como una estrategia expresiva que consiste en apuntar hacia una idea con la finalidad de

⁶ Pueden surgir tantos significados como sujetos la pronuncien, aunque casi siempre tendrá la misma resonancia en sujetos de una misma cultura y lengua.

presentarla al receptor a guisa de insinuación [...] (y que) se da al manifestar sugiriendo la relación existente entre algo que se dice y algo que no se dice” (Beristáin 1996:14), de alguna manera tiene esta relación, pues la resonancia también manifiesta una idea, la sugiere, a partir de la similitud de sonidos.

Otra figura fonética es la paronomasia que consiste en cambiar una letra a la palabra, con lo cual logra un cambio total de significado: lata-pata-rata. Sin embargo, la resonancia no existe como figura, pero ha sido de ella de la que se han valido algunos psicoanalistas que siguen el camino de la importancia de la denominación.

Es necesario aclarar que la resonancia del nombre propio es, en la mayoría de los casos, inconciente, y es cuando produce efectos en el sujeto portador del nombre.

El nombre Μήδεια presenta en la lengua griega una resonancia variada.⁷

El pronombre μήδεια

Como ya explicamos, no existe la palabra Μήδεια con significado propio sino que se deduce el significado “Sabia” a partir de un verbo que sí existe (μήδομαι). Existe también en el griego una palabra que tiene todos los elementos del vocablo Μήδεια y que se escucha de la misma manera (el cambio es mínimo: en la segunda sílaba hay una diéresis, que separa el diptongo ei en e-i): el pronombre indefinido μήδεις⁸ (nadie, ninguno, nulo, sin importancia).

⁷ No es objetivo de este capítulo establecer una raíz del nombre Μήδεια, sino dejar de lado el estudio de la historia de la lengua, para atender a otras opciones de significado que nos ofrece el nombre a partir de un fenómeno fonético.

⁸ Forma poética de μηδείς.

Este significado resume la situación social de Medea: era una extranjera, por lo tanto sin ningún valor en la sociedad corintia; era mujer, condición ínfima en el mundo griego; y por último, como consecuencia de su carácter extranjero, no tenía la posición de esposa legítima. Es decir, era *nadie*; por lo menos en esa sociedad y en esa época de su vida.

Es probable que Medea, al oír su nombre, escuchara inconcientemente el pronombre μήδεϊα y por lo tanto el significado de éste.

En otro momento de su vida tal resonancia no causaba ningún problema: en primer lugar, porque recordemos que ella era una bárbara, es decir, de territorio asiático, que no hablaba la lengua griega, por lo cual es probable que desconociera lo que su nombre significaba en esa lengua; y en segundo lugar, su contexto era otro, en su tierra era una princesa, hija del rey Eetes.

Incluso en Corinto, la resonancia tampoco funcionaba, pues tenía todo lo que una mujer podía esperar: esposo e hijos; es hasta que Jasón la abandona cuando ella se da cuenta de su situación. Y es así como la resonancia produce efectos, llevándola a cometer el infanticidio con el fin de dejar atrás lo que su nombre le decía.

En Corinto se dieron los elementos para que la resonancia, siempre inconciente,⁹ causara en Medea un estado tal que la llevó a cometer toda la acción que vemos desarrollada en la obra de Eurípides.

Pero ¿por qué esta resonancia la “escuchaba” inconcientemente Medea? No necesariamente debía haberle “resonado”. Elementos sociales-antropológicos, que expondremos más adelante, contribuyeron a esto. Medea sabía que, a pesar de haber sido princesa —condición que perdió

⁹ Cuando el significado del nombre se hace conciente en el sujeto, éste puede dejar atrás el destino marcado por ese significado: por ejemplo, cuando una mujer llamada Estela se dio cuenta del sentido de su nombre (=estrella), pudo “resolver” su locura que era querer ser siempre la estrella en cualquier ámbito en que se desarrollaba. Por el contrario, cuando no se puede hacer conciente el significado, el sujeto actúa, como es el caso de nuestra Medea, quien, al no poder resolver lo que su nombre le estaba diciendo, mató a sus hijos.

por haber traicionado a su padre, y haber salido de su país—, en Corinto era *nadie*, por el hecho de estar en esa ciudad en calidad de huésped, de exiliada, y además de pertenecer al sexo que en la sociedad griega no tenía el menor valor: era mujer.

Estos elementos —que veremos presentados a lo largo de la tragedia— ya estaban patentes en la persona de Medea, pero fue la traición de Jasón la que vino a golpearle, a gritarle la condición social en la que se encontraba. En resumen: lo que el nombre de Medea llevaba consigo era la referencia a la nulidad, al sin valor. Esta referencia, que, por supuesto, no se aplicaba a una persona que era princesa en su país, dentro de unas específicas condiciones sociales, como son la condición de extranjera y el ser mujer, tomó cierto valor. No obstante, como ya dijimos, Medea vivió tranquila por varios años y engendró dos hijos del marido, pero llegó Creonte para interrumpir esa tranquilidad o felicidad, al quitarle el marido, para casarlo con una mujer que tenía las características que a ella le faltaban: estaba en su tierra y era princesa. Estas condiciones fueron las que ocasionaron que ella sintiera entonces todo lo que su nombre le decía y actuara en consecuencia. Prueba de ello es que el motivo final que tiene Medea para llevar a cabo su acto es tratar de alcanzar la fama y ser así alguien, ya no μήδεια, *nadie*.

Existe otra palabra griega que también tiene semejanza fonética con el nombre de la protagonista.

El sustantivo μήδεια

Existe el término μήδωσ,ους, cuyo plural, μήδεια¹⁰, expresa la significación de “pensamiento, resolución, designio de los dioses”; este último concepto tiene particular importancia, pues, a lo largo de la tragedia que aquí nos

¹⁰ Del grupo lingüístico derivado de la raíz *md que designa toda actividad propia del intelecto.

ocupa, Medea hace constantes alusiones a la participación de los dioses en toda su acción.

Intervienen desde el plan. hasta el final de la obra con la aparición del carro del dios del Sol. Esta aparición que para los eruditos no es más que un *deus ex machina* común en las otras tragedias de Eurípides, parece tener explicación con la resonancia del sustantivo μήδεα: la venganza de Medea fue también de los dioses, y ellos parecen confirmarlo, cuando aparece el carro de Helios para llevarse a Medea y evitar el castigo de los corintios.

De idéntica forma es el plural μήδεα (no se usa en singular) que significa "miembro viril".

Esta posibilidad que nos ofrece la resonancia resulta bastante coherente en el análisis de la tragedia, y, particularmente, en lo que tiene más importancia, en el asesinato de los niños, porque el elemento de la masculinidad de la protagonista aparece en todo momento. Este elemento, según algunos estudiosos¹¹, fue el causante de que Medea tuviera el valor de realizar el infanticidio.

Uno de los propósitos de este trabajo, es señalar la batalla que se establece en el ser humano entre sus características masculinas y sus características femeninas, y en Medea las que sobresalen son las primeras.

En Medea el lado masculino juega un papel de gran importancia. Es precisamente por ello que la connotación de miembro viril, que ofrece la resonancia de su nombre, indica el lado predominante de su persona. Si mostraba su lado masculino, tal como ocurrió, podía alcanzar un ideal: ser un héroe, y dejar así las circunstancias sociales que ya mencionamos.

¹¹ Jaeger, Foley, Snell.

I.1.2. Conclusión

Tenemos así cuatro posibilidades para interpretar el nombre Μήδεια. Las tres últimas, producto de la resonancia, resumen muy bien, con su significación, la historia y actos de Medea.

La primera, tradicional, que deriva de un verbo μήδομαι, nos da la traducción de "Sabia". Medea, efectivamente, consideraba ser sabia, hábil, pues era maga y diestra en el uso de la palabra. Esta posibilidad no nos da para más.

Una segunda alternativa, μήδειά, es la de un pronombre, cuyo parecido fonético al nombre de la protagonista ofrece un significado que representa su contexto social. En tierra griega, una bárbara pertenece a una categoría social inferior. Era *nadie*, y fue Jasón, tras abandonarla, quien le hace sentir ese significado implícito en su nombre.

Por último, un sustantivo con dos connotaciones distintas: Μήδεια, el designio de los dioses, quienes, según la protagonista, la apoyan en su plan de venganza; y Μήδεα, el miembro viril, la representación de lo masculino. La masculinidad de Medea sobresale en su carácter y le permite dejar atrás su lado femenino, el maternal, con lo cual se hace posible el asesinato de los niños en sus manos.

La conjunción de las tres últimas posibilidades es la que representa y marca todo el comportamiento y acciones de Medea que se analizarán en el presente estudio: su orgullo, su pasión, su deseo de venganza y, por último, el infanticidio.

1.2. EL ELEMENTO SOCIAL

Todo análisis riguroso de alguna obra humana implica tomar en cuenta el contexto en el cual fue elaborada, pues responde a las problemáticas propias de su tiempo, y el contexto de los personajes al interior de la obra. La *Medea* de Eurípides no es la excepción. La cualidad de extranjera, de mujer, al interior de la sociedad griega, entre otros aspectos, constituyen elementos esenciales para la comprensión de la situación propia de la protagonista de la tragedia que nos ocupa. Es a estos aspectos, resumidos en el análisis del nombre propio, a los que nos abocaremos en el presente apartado.

1.2.1. La extranjera

Desde que Medea se une a la historia de Jasón y los Argonautas comienza su peregrinar por tierras lejanas.

Cuando la pareja, obligada a huir de Yolco, llega a Corinto, es admitida por el rey Creonte. Se establecieron en esa ciudad por varios años y es ahí donde comienza el drama que da origen a la tragedia que Eurípides nos ofrece.

El hecho de que Medea sea una extranjera en esas tierras es un elemento clave en el desarrollo de la historia, y de gran peso en la vida de Medea y que, unido a otras circunstancias, la lleva a actuar como lo hizo.

Creonte admitió a Jasón y Medea, pero ¿en calidad de qué se encontraban en Corinto?

Los extranjeros en Grecia podían ser de distinta categoría. Gauthier (1972: 109) nos ofrece la siguiente clasificación:

a) Los de paso: que se quedaban en la ciudad para arreglar un negocio;

b) los que residían por un tiempo más largo que los de paso, pero que no abandonaban la idea de volver a su lugar de origen y;

c) los extranjeros definitivamente instalados (metecos), que han obtenido el derecho de domicilio.

Aunque en esta clasificación, señala muy bien el autor, podemos preguntarnos: ¿cómo se puede distinguir entre los extranjeros residentes y los metecos? ¿cómo saber quién tiene o no el “espíritu de retorno”?

Clerc nos aclara, con sus definiciones de meteco, es decir, el extranjero definitivamente instalado, la diferencia fundamental entre el segundo y el tercer tipo de Gauthier.

1.2.1.1. Los metecos

En las ciudades griegas el término se aplicaba, de manera vaga, a la categoría de los extranjeros que vivían en la ciudad.

Pero hay una definición más rigurosa:

a) etimológicamente *metoikos* es un hombre que habita con otros (*metà oikèa*). Este era el sentido primitivo.

b) en la época clásica, remite, además, a un hombre que es distinto a ellos, y que tiene su domicilio con ellos.

Después de un estudio en el cual deja muy claro las connotaciones de los distintos términos que se han querido utilizar como sinónimos de la palabra meteco, Clerc deriva una definición más exacta para el término.

Por un lado, el meteco es simplemente un “emigrante extranjero”; por el otro, es un “extranjero que ha venido a establecer su domicilio definitivo y contribuye a ciertos cargos de la ciudad, con ciertos derechos de ciudadano pero con desventajas de extranjero” (Clerc 1979: 11).

Clerc establece tres condiciones para ser meteco: haber fijado su domicilio en una ciudad, haber cumplido un tiempo determinado y contribuir a ciertos cargos públicos (Clerc 1979: 13).

Es decir, la diferencia entre los extranjeros residentes y los metecos estriba en el derecho de obtener domicilio. Y los derechos de que gozaban dependían de su categoría.

Debemos añadir que el meteco debía tener siempre un *prostata*, que fungía como intermediario entre él y la ciudad.

El *prostata* de Jasón y Medea era Creonte.

a. Derechos

Los derechos de los extranjeros, al interior de la ciudad, eran muy limitados (Glotz 1957: 223).

Pero los metecos podían aspirar a gozar de algunos derechos que no cualquier extranjero tenía.

Dos de estos derechos son la *isotelia* y la *proxenia*, relacionados sobre todo al aspecto económico.

Isotelia

Para algunos lexicógrafos, los isoteles son extranjeros hechos ciudadanos; para otros, eran los extranjeros que podían participar de los derechos (no políticos) de los ciudadanos.

Según Clerc (1979: 200), los isoteles eran los metecos exentos del pago de impuestos propio de su clase y que tenían un impuesto correspondiente al de los ciudadanos.

En una palabra, la isotelia es un privilegio económico y no político. Sin embargo, gozar de este derecho representaba un honor.

Proxenia.

Entre los isoteles y los ciudadanos estaban los proxenes, es decir los nuevos ciudadanos, aquellos que habían obtenido este título por decreto del pueblo. Jasón gozaba de este derecho, la prueba es que Creonte lo eligió como marido de su hija, lo cual no hubiera hecho, si se tratara de un extranjero común:

Ἰά. τί τοῦδ' ἄν εὐρημ' ἠῦρον εὐτυχέστερον
ἢ παῖδα γῆμαι βασιλέως φυγᾶς γεγώς;
Jasón: ¿qué hallazgo más dichoso podría haber
encontrado que casarme con la hija del rey,
cuando era yo un desterrado? (553-554).

La causa para la restricción de estos derechos descansaba, en el fondo, en la cuestión económica. Y era ésta la razón principal por la cual se limitaba, en determinadas épocas, el derecho a la ciudadanía (proxenia): "En las grandes ocasiones, la *Ecclésia* decretaba una revisión general de los registros cívicos en los *demoi*: eso hizo en 445/4, para impedir que los intrusos participaran en una distribución extraordinaria de trigo" (Glotz 1957: 229).

Por ello "En el siglo V, el pueblo no tenía, pues, ningún deseo de ejercitar con demasía el derecho que se había dado a sí mismo de conceder a extranjeros el título de ciudadanos" (Glotz 1957: 230).

Y, así, el derecho de ciudadanía se convirtió en un privilegio (Glotz 1957: 229).

En el siglo V y IV era difícil que alguien que no era ciudadano por nacimiento llegara a serlo (MacDowell 1991: 70).

Es necesario aclarar que las mujeres quedaban excluidas de estos derechos, precisamente por ser mujeres. Aunque el carácter extranjero implicaba una

posición inferior respecto a las "ciudadanas" en lo referente al matrimonio, no perdían la esencia, pues, indica Mossé (1991: 67):

"Estas mujeres de metecos llevaban seguramente una vida bastante parecida a la de las mujeres de ciudadanos, ocupándose de la casa, hilando y tejiendo, dirigiendo el trabajo de las sirvientas."

1.2.1.2. Los griegos ante los extranjeros

La idea que los griegos tenían de los extranjeros es clara. En palabras de Pomeroy:

"Los griegos solían considerar al mundo no griego como de cabeza y opuesto al mundo griego. En la mayor parte del mundo griego, las mujeres ocupaban una posición subordinada; de ahí evolucionó la visión simétrica de que las relaciones varón/hembra serían opuestas entre los bárbaros. Herodoto [...] informó que entre algunos bárbaros las mujeres tenían un poder igual que el de los hombres" (citada por Blake 1989: 65).

El mundo helénico, asegura por su parte Moggi, conoce y aplica una precisa distinción entre lo extranjero griego (*xenos*) y lo extranjero no griego (*barbaros*)" (1992: 53).

A pesar de que en conjunto todos eran extranjeros, se tenía especial atención a los extranjeros que venían del interior de la Hélade, no así a quienes venían de tierras lejanas.

De esa manera nos resulta explicable el trato distinto que recibían Jasón y Medea. Aquél era un extranjero griego, ésta era una bárbara, pues venía de tierras lejanas, de una región que se consideraba misteriosa y extraña por su cercanía a otras culturas orientales como la persia o la egipcia, a las que se atribuía la práctica de la de magia, la cual realizaba Medea.

Mientras que el primero goza, en Corinto, de cierto prestigio, y es visto como un ciudadano más, al grado tal que el rey lo solicita para casarlo con su hija; la segunda, en el momento de iniciar la tragedia, es incluso una enemiga, a quien se le puede despojar del padre de sus hijos.

Y aquí son recordadas las Amazonas, que son señaladas con notable insistencia en el área en torno al Mar Negro: Asia Menor, Escitia, el Cáucaso.

Precisamente porque ésta era una extranjera bárbara, postulan algunos eruditos, pudo Eurípides atreverse a presentar el infanticidio a manos de una madre, pues, aseguran, hubiera resultado inconcebible para el público de la tragedia que una griega, es decir, una "civilizada", hubiera cometido un crimen de esa naturaleza.

"Las mujeres de Atenas de entonces no eran precisamente Medeas. Eran para ello demasiado toscas y oprimidas o demasiado cultivadas. De ahí que el poeta escoja a la bárbara Medea, que mata a sus hijos para ultrajar a su desleal marido, libre de las limitaciones de la moral griega" (Jaeger 1989: 313).

Por su parte, Easterling no está de acuerdo con esta tesis, pues, se pregunta, si Eurípides pretendía poner a una bárbara cometiendo infanticidio con el fin de evitar el rechazo del tema a los ojos del público griego. "¿por qué [...] la hace hablar como una griega, discutir como un griego, y sintiendo como una griega?" (Easterling 1977: 180).

Más que imputar un sentido moral superior a los griegos, continúa el autor, implicando que sólo un extranjero podría haber asesinado su propio linaje, Eurípides parece explotar el tema del carácter extranjero de Medea para enfatizar la vulnerabilidad y aislamiento, y también hacer un análisis de la naturaleza de la civilización y el barbarismo (Easterling 1977:180).

El argumento de que se valen quienes sostienen lo primero es el reproche que Jasón hace a la protagonista:

Ια. οὐκ ἔστιν ἥτις τοῦτ' ἄν Ἑλληνίς γυνή
ἔτλη ποθ'
Jasón: no hay mujer griega que se hubiera
atrevido a esto (1339-1340).

Aunado a lo recién expuesto, referente a las razones que pudieron determinar el acogimiento dispar de Creonte para con Jasón y Medea, debemos añadir que el primero era un héroe, la segunda sólo una mujer.

1.2.1.3. El extranjero en otras tierras

Los extranjeros, a causa del trato y condiciones que sufrían, mostraban más fuertemente el sentimiento de patriotismo que ya de por sí era generalizado en el mundo antiguo.

La nodriza señala este sentir de su señora:

Τρ. ἔγνωκε δ' ἡ τάλαινα συμφορᾶς ὑπο
οἶον πατρίδας μὴ ἀπολείπεσθαι χθόνος.
Nodriza: la infortunada ha aprendido de su desgracia
cuánto [es necesario] no abandonar el suelo paterno (30-31).

Y más adelante Medea se lamenta:

Μη. ὦ πατρίς, ὡς σου κάρτα νῦν μείαν ἔχω.
Medea: Oh patria, cómo de ti ahora me acuerdo (328).

a lo que el mismo Creonte responde:

Κρ. πλὴν γὰρ τέκνων ἔμοιγε φίλτατον πολὺ.
Creonte: pues, excepto mis hijos, incluso para mí es,
en mucho, lo más amado (329).

Esta añoranza de la patria viene a Medea, como bien dice, cuando se enfrenta al rechazo de Jasón: es hasta que su marido la cambia por una mujer "ciudadana" que pertenecía a una casa real, cuando se da cuenta de lo que le falta. En la Cólquide ella era una princesa, en Corinto es *nadie*.

Los extranjeros conocían sus desventajas, sobre todo en el terreno que más les interesaba, el del matrimonio y la descendencia.

Medea lo sabe, por ello dice a Jasón:

Μη. [...] βάρβαρον λέχος
πρὸς γῆρας οὐκ εὐδοξον ἐξέβαινέ σοι.
Medea: un matrimonio extranjero no
llegaría ser en la vejez reputado para ti (591-592).

En una sociedad donde el matrimonio era ante todo una alianza, un pacto de conveniencia más que una relación de amor, no resultaba satisfactorio para un hombre que la unión no tuviera el reconocimiento de los otros.

1.2.1.4. Conclusión

Medea pertenecía a la clase de los metecos, ya que tenía, de manera indirecta, por su relación con Jasón (un proxene), un domicilio fijo y tenía un tiempo determinado en Corinto, condiciones necesarias para serlo.

Como mujer extranjera que era, Medea no podía ofrecer a sus hijos un futuro halagador, y con el decreto de concesión de ciudadanía tan variable —en la época de representación de esta tragedia sólo era ciudadano aquél

que había nacido de madre y padre ciudadanos— era poco probable que con la sola situación de Jasón bastara.

Hasta el momento anterior al comienzo de la tragedia, Medea parece no conceder importancia a este hecho. Pero es precisamente el señalamiento de Jasón de la desventaja que significaba la condición social de Medea para con sus hijos, cuando este carácter de extranjera deviene fundamental para el desarrollo de la historia.

Es el contexto social un elemento importantísimo que marca desde ahí, es decir, desde que se lo hacen saber en los hechos —con la sustitución de una esposa sin valor por una ciudadana—, los actos de Medea.

Era *nadie*; no resultaba útil ni siquiera a sus hijos y, por consiguiente, menos a Jasón. Tenía que hacer algo para solucionarlo.

1.2.2. La mujer

"Ahora no soy nada y me dejan sola;
a menudo he observado que éste es
el destino de la mujer: no ser nada"¹

El "problema" de la mujer griega es, en principio, dice H. King, que no existen fuentes directas que nos permitan acceder al conocimiento de ellas, pues los escritos fueron hechos por hombres, y en segundo lugar, que las fuentes son contrastantes entre sí, ya que, mientras en la tragedia encontramos mujeres fuertes y dominantes, en otro tipo de literatura, como por ejemplo en el Discurso del funeral de Tucídides, encontramos a un Pericles diciendo: "la mayor gloria de una mujer es hablar lo menos del hombre" (1989: 100).

Mossé indica: "Si intentamos definir jurídicamente la situación de la mujer ateniense, la primera palabra que se nos viene a la mente es la de <menor>" (1991: 55).

Los estudiosos del tema dejan ver el papel inferior que ha ocupado la mujer desde tiempos antiguos, papel que, si bien ha ido evolucionando, no ha cambiado en lo fundamental.

El valor de la mujer ha sido siempre el mismo, un ser dependiente del hombre, cuyo interés principal es el de procrear descendencia.

En Grecia esto no fue diferente. Desde el análisis etimológico de la palabra con que se le designa, tenemos la evidencia de su función en esa sociedad.

El término para designar a la mujer (joven soltera o casada), en griego, se dice γυνή, de la raíz *gn de donde se deriva también el verbo γίνομαι, que significa nacer, llegar a ser, con lo cual γυνή, en su significado etimológico, quiere decir engendradora, la que tiene hijos.

¹ Sófoeles, Tereus, frag. 524, Nauck.

Esta significación lingüística refleja exactamente la realidad. Mujer es, para los griegos, sinónimo de procreadora.

Es necesario señalar que, aunque todas las mujeres podían tener hijos, no a todas ellas se les reconocía como madres, o al menos no como madres dignas, cuyos descendientes pudieran tener el privilegio de ser reconocidos por el padre. La causa es muy simple: en Grecia estaban bien delimitadas las funciones y derechos de la mujer dependiendo de la categoría a la que perteneciera.

1.2.2.1. Las categorías

La función de la mujer griega dependía de su condición social.

Just, retomando a Demóstenes, indica: "Se aducen tres categorías de mujeres: *hetairai*, *pallakai*, y *gynaikes*, que podemos traducir por prostitutas, concubinas y esposas, respectivamente" (1989: 52). Es decir, las concubinas están para el placer, las concubinas para las necesidades cotidianas, las esposas para tener descendencia legítima y ser una fiel guardiana del hogar.

a. Cortesanas

"La cortesana [...] (es la mujer de la calle, que toma parte en los banquetes, que maneja dinero, que habla a los hombres de igual a igual" (Mossé 1989: 83).

Con el término cortesanas se designa, de manera general, a las prostitutas. Pero existía una diversidad de ellas, atendiendo al nivel social al que pertenecían. Podía encontrarse en Grecia desde una ramera (πόρνη) —de

la más baja condición—, hasta una hetaira, que gozaba de prestigio y recibía privilegios no concedidos a cualquier mujer.

Señala Licht que “Las rameras que se alojaban en burdeles ocupaban el rango ínfimo en la posición social de las mujeres de la vida alegre; no se las designaba con el nombre de hetairas, sino que se las llamaba simplemente <rameras>” (Licht 1976: 258).

Las hetairas, por su parte, “[...] se hallan a un nivel mucho más elevado y ocupan una posición mucho más importante en la vida privada griega. Se distinguen de las muchachas de los burdeles especialmente por el respeto social de que gozaban y por su educación” (1976: 263).

El autor asegura que “En la vida de casi todas las personalidades importantes, prominentes en la historia del helenismo, puede probarse la influencia de conocidas *hetairas*” (1976: 263).

El rango jurídico para todas ellas era el de metecas, es decir, mujeres extranjeras que tenían que ganarse el sustento de esa manera.

b. Concubinas

Para Just, es difícil determinar lo que se entiende por *pallakú*:

“una *pallaké* parece haber sido una mujer que vivía un tiempo permanente con un hombre, pero que no había sido entregada por un *kyrios* a través de la *engye*” (1989:52).

Por ello una hetaira que tomaba residencia permanente con un hombre podía ser llamada *pallaké*.

En nuestra época, cuando nos referimos a una concubina lo hacemos de manera despectiva, ya que no es aceptado el hecho de que un hombre tenga, además de su esposa, otra mujer en una relación relativamente estable. En Grecia esta relación de concubinato existía, era tolerada e incluso necesaria.

La concubina tenía, al igual que la esposa, una función específica para con el hombre. Era la encargada de acompañar al varón, de estar a su lado —en el sentido físico— donde él la requiriera (podía estar presente en los banquetes), los cuidados del hombre eran su obligación. Funcía como una verdadera compañera, posición que de ninguna manera tenía la esposa.

Para Mossé, “Las concubinas (*pallakai*) [...] son en cierto modo un doblete de la mujer legítima. Pero, a diferencia de la esposa, introducida en la casa tras un acuerdo entre dos familias, la *pallaké*, por su parte, es introducida, si no clandestinamente, al menos sin que haya ningún certificado jurídico que la ate a su compañero” (1991: 60).

Pero la diferencia fundamental descansa en lo relativo a los hijos:

“la mujer legítima se distinguía de la *pallaké* ante todo por la diferencia de estatuto de sus respectivos hijos” (Mossé 1991: 62).

Mientras que los hijos de la esposa era los encargados de perpetuar el linaje, los hijos ilegítimos no tenían ningún valor para el padre.

Por otra parte, respecto al estatuto jurídico, sabemos que las concubinas podían ser mujeres extranjeras, esclavas, o bien, ciudadanas de la clase social más baja.

Es probable también, añade Mossé, que el concubinato fuera más frecuente entre hombres y mujeres de origen extranjero que entre ciudadanos (1991: 67).

El concubinato no era entonces una relación condenable, pues desempeñaba entre los griegos una función social: las concubinas suplían una relación que casi nunca existía en el matrimonio.

c. Esposas

Acerca de este tercer tipo de mujer, Licht apunta: "En la antigüedad griega no existían las diferencias entre <mujer> y <esposa>. *Gyné* designaba a la mujer sin referencia a la edad, y tanto si estaba casada como si no; y ser llamada *gynai* no era ofensivo ni para la reina ni para la humilde mujer del pueblo [...] es de señalar que lingüísticamente la palabra significa <paridora de niños>, muestra asimismo la etimología con que los griegos honraban a la madre de sus hijos en la mujer" (Licht 1976: 31).

Lo que entendemos por esposas, dice Just, parece claro: eran las mujeres *astai*, casadas con ciudadanos por *engye*, cuyos hijos eran legítimos (Just 1989: 52; cf. cap. matrimonio).

Mientras que las cortesanas estaban dedicadas a proporcionar placer y las concubinas se ocupaban del servicio personal diario del varón, la esposa tenía a su cargo una función más trascendente: además de velar por los bienes del marido, era la encargada de engendrar a los hijos, responsabilidad que tenía principalmente ante su esposo, luego con los dioses y, finalmente, con la sociedad en general.

Era indispensable para la mujer, y no necesariamente deseado, procrear.

Su función

"Cada mujer [...] esperaba casarse, y el matrimonio y la maternidad eran considerados la realización del rol femenino" (Just 1989: 40).

En palabras de Coole, "Las mujeres funcionaban predominantemente como las proveedoras de niños y los servicios de la casa" (Coole 1988: 14).

La mujer legítima, debía admitir, por tanto, que su función era concebir hijos y ocuparse del cuidado de la casa, dejando a otras los placeres del espíritu y del cuerpo (Mossé 1991: 60).

Nos parece totalmente extremista la actitud de Jasón, cuando dice que efectivamente la función de la mujer es procrear, pero, añade, sería mejor que ni para eso la necesitaran.

Ἰάσων: [...] Χρῆν γὰρ ἄλλοθεν ποθεν βροτοὺς
παῖδας τεκνοῦσθαι. θῆλυ δ' οὐκ εἶναι γένος.
Jasón: Pues es necesario que de otra manera
los mortales engendren hijos, y que no existiera
la raza femenina (573-574).

La comparación con las perras y las yeguas (que hace Plutarco en *Licurgo* XV, 14-15) vuelve a poner, señala Mossé, a la mujer espartana, a la que fácilmente suponíamos más libre pues era más viril, en el lugar que le correspondía: "ser un instrumento de procreación, un vientre fecundo donde lo que importa es introducir el mejor semen" (Mossé 1991: 93).

Es erróneo limitarnos a la imagen que nos ofrece la literatura.

Mossé advierte: "aunque existe [...] una tradición misógina en el pensamiento griego [...] no es menos cierto que los griegos de la Antigüedad eran hombres como los demás, y que las mujeres no eran sólo para ellos meras reproductoras necesarias para la supervivencia de la especie, sino también seres atractivos, seductores, amables, objetos de placer pero también de pasión amorosa" (1991: 158).

De esta misma opinión es Licht:

"una inconsistencia del comentario sobre la indigna posición de la mujer griega queda de manifiesto por los testimonios literarios que describen de un modo más íntimo y encantador de lo que puede imaginarse" (1976: 22).

E insiste: "La opinión de que la esposa griega era siempre la miserable Cenicienta condenada a la monotonía de la cocina [...] está muy lejos de ser certera" (1976: 50).

Aunque reconoce que "si bien es cierto que tanto el lugar concedido a la mujer en la ciudad como la fidelidad al mito impedían retroceder a los sarcasmos de Semónides o a la misoginia de Hesfodo de forma tan brutal, la imagen de la mujer continuaba siendo, sin embargo, la de un ser inferior, peligrosa hasta el máximo e incapaz de dominarse" (1976: 50).

Esta *hybris* femenina, esta desmesura, indica Mossé, la encontramos de nuevo amplificadas en el teatro de Eurípides (1991: 125).

Los deberes

Desde las primeras obras literarias griegas, podemos notar que las tareas a cargo de la esposa fueron siempre las mismas.

Ulises le recuerda a Penélope que el gobierno de la mujer consiste en velar por los bienes que constituyen el *oikos* (Mossé 1991: 27; Cf. *Od.* XIII, 130).

Su condición era desde la época arcaica la de "(s)eñora del oikos, esposa y reina, mandaba a las sirvientas y compartía con su esposo el cuidado de velar por la salvaguardia de sus bienes. Pero sus funciones estaban perfectamente delimitadas, y aunque podía asistir a los banquetes, casi siempre permanecía en su aposento, rodeada de sus sirvientas, hilando y tejiendo" (Mossé 1991: 33).

Esta condición, a pesar de la evolución de la sociedad, no cambió en su esencia:

"si bien [...] el nacimiento de la ciudad otorgó a la mujer un lugar y una función específicos en la sociedad griega, es evidente sin embargo la

permanencia de algunas estructuras vinculadas a la familia y al *oikos*" (1991: 34).

En el *Económico*, Jenofonte (VII,10) detalla, en la conversación de Isómaco con su esposa, los deberes de un ama de casa: "la esposa debe ser casta y juiciosa; debe saber hacer vestidos, tener práctica en la preparación de la lana y señalar a cada criada la tarea que le corresponde desempeñar". Así pues, dice Mossé, la distancia entre la mujer de Oscómaco y Penélope se nos muestra escasa, como si cuatro siglos no hubieran modificado en absoluto la condición femenina (1991: 38).

Los derechos

Las funciones de las mujeres no cambiaron a lo largo de la historia griega, no así sus derechos que cada vez fueron más limitados:

En relación a la vida social, cívica o jurídica su participación era negada.

Las mujeres no tenían designados privilegios o responsabilidades políticas; ni tenían acceso a la asamblea (Coole 1988:26; Just 1989: 13).

No así en la cuestión de la religión, pues la participación de esposas, madres, hermanas e hijas de ciudadanos era vital para la vida religiosa.

Su actividad en la vida cotidiana era muy restringida:

En general, la mujer permanecía en el gineceo, el cual comprendía todos los departamentos que constituían el reino de la esposa. Sólo el dormitorio y el comedor eran comunes para marido y mujer, siempre que el señor de la casa no tuviera amigos invitados, pues en tal caso, las mujeres no asistían a la comida, y nunca se le habría ocurrido a una esposa griega, a menos que quisiera verse como una cortesana o una amante, tomar parte en las comidas de su marido y amigos (Licht 1976: 49).

Rara vez salían de la casa (para asistir a los festivales religiosos) y no solas:

las buenas costumbres prohibían a las mujeres mostrarse en público, a menos que fuese acompañadas de un ginecómodo y seguidas, por lo general, de una esclava (Licht 1976: 29).

“Una mujer respetable no asistía a un banquete, aunque éste se celebrara en su propia casa. Bajo ningún concepto podía hacer uso de la palabra en público, como lo hacían las protagonistas de Homero” (Mossé 1991: 39); “[...] se consideraba incompatible con los dones naturales de la mujer el permitir que se interesara en la conversación de los hombres” (Licht 1976: 50).

En opinión de Licht (1976: 28) “El griego estaba plenamente convencido de que el lugar adecuado para las muchachas y mujeres eran las habitaciones de la mujer, donde no necesitaban aprendizaje libresco” (cf. Eur. *Hip.* v. 635).

Son las obras de Eurípides las que contienen abundantes referencias al tema:

“sólo trae censura a una mujer el que no permanezca en su hogar” (Licht 1976: 28).

La tortuga en que se apoyaba el pie de la Afrodita Urania de Fidias, en Elis, fue considerada como el símbolo de la vida de la mujer, encerrada en los estrechos límites de la casa (Plutarco, *Isis y Osiris* 76; Licht 1976: 29).

Es difícil, opina Just, suscribirse a la idea de que en Atenas las mujeres eran literalmente encerradas, y sin la posibilidad de salir de casa, pues es claro que eran vistas —en la vida cotidiana— en el mercado, en los campos, visitando a los vecinos, en el teatro, festivales religiosos, funerales y bodas (Just 1989: 112).

A cambio de todas las restricciones, dice Licht, “se les asignaba una tarea incomparablemente superior: la de educar a los hijos varones hasta que

llegaba el tiempo en que dicha educación exigía la intervención, más rigurosa, del hombre, y a las hijas hasta que se casaban" (1976: 50).

Dependencia

Los hombres eran conocidos por sus propios nombres; las mujeres, por sus relaciones con los hombres (Just 1989: 28).

En la Grecia clásica, señala Just, ninguna mujer soltera o casada era considerada habilitada legalmente para actuar de manera independiente (1989: 106).

Las mujeres permanecían sometidas toda su vida a la autoridad de un varón, usualmente su padre o esposo, y en su ausencia, a la de un tutor o pariente cercano.

Se le consignaba a una subordinación de acontecimientos para ser protegida, controlada y manipulada por quienes tenían el monopolio de la autoridad en una sociedad que era, por definición, de hombres (Just 1989: 105).

En resumen, explica Mossé, la mujer griega, la mujer libre, se encontraba situada en un doble plano con respecto al hombre. En el seno del *oikos*, de la unidad familiar, su función consistía en asegurar la transmisión del patrimonio por la procreación de hijos legítimos, y la conservación del mismo mediante una buena gestión de los asuntos domésticos (Mossé 1991: 155).

I.2.2.2. Atributos femeninos

“En una ocasión en que alguien dijo a Sófocles que Eurípides aborrecía a las mujeres, contestó: “sí, en sus tragedias, pero en la cama le gustaban mucho”.²

Semónides de Amorgos es bastante ilustrativo respecto a la concepción que el hombre podía tener de la mujer:

“la mujer sucia viene del cerdo; la que es muy astuta del zorro; la curiosa del perro, la intelectualmente obtusa, que no sabe nada excepto comer, de la tierra insensible; la variable y caprichosa es como el inquieto mar, (con el cual) nunca sabes a qué puedes atenerte” (PLG.II, 446).

La actitud agresiva contra la mujer llega al extremo en una tragedia de Carcino (frag. 3 Nauck), cuando comenta:

“oh Zeus, ¿qué necesidad hay de insultar a las mujeres? Sería bastante con decir la palabra *mujer*” (Licht 1976: 60).

Los numerosos calificativos provienen, obviamente, de la comparación que hacía el hombre de sí mismo con ella.

“El hombre era fuerte, la mujer, débil; el hombre bravo, la mujer miedosa; el hombre magnánimo, la mujer locuaz; el hombre racional, la mujer irracional; el hombre, con control de sí mismo, la mujer indulgente, etc.” (Just 1989: 153).

Otra característica femenina, además de las recién señaladas, la indica Medea en el verso 927:

Μη, γυνή δὲ θῆλυ καὶ δακρύοις ἔφω.

² Jerónimo. *Relatos históricos*, frag. 6.

Medea: la mujer es por naturaleza inclinada a las lágrimas.

En una sociedad que concedía gran importancia a la fortaleza física era explicable, entonces, dice Just (1989:154), que el género débil quedara relegado a las tareas del hogar. Que las mujeres son virtualmente incapaces de mostrar coraje era un lugar común, y, en una sociedad que estaba continuamente en guerra, era comprensible que el ideal del hombre fuera la fortaleza. Nuestra protagonista estaba convencida de ello.

Μη. [...] γυνή γὰρ τᾶλλα μὲν φόβου πλέα
κακῆ τ' ἐς ἄλκιῃν καὶ σίδηρον εἰσορᾶν·
Medea: pues, por lo demás, la mujer llena
de miedo considera malignos la lucha y el hierro. (263-264).

Sin embargo, no era la debilidad física el más reprehensible defecto. Era un lugar común en la literatura griega representar a la mujer como intelectualmente inferior al varón, y es en este plano donde la mujer recibe la crítica más fuerte (Just 1989: 166).

Según Coole (1988:26) "la única virtud concedida a las mujeres [...] era la *sophrosyne*, es decir, la modestia, el retrenarse, especialmente sobre sus pasiones".

Los eruditos coinciden en prever que debemos tener cuidado con las fuentes que nos ofrecen las más fuertes críticas de la mujer. Una de estas fuentes es la comedia, ya que, como indica Licht, ésta no representa la vida real, sino el reflejo de la misma grotescamente deformado (Licht 1976: 62).

"Si, por ejemplo, las mujeres [...] son continuamente caracterizadas como alcohólicas en las comedias de Aristófanes, no debemos creer que todas ellas lo fueran [...]. Podemos aceptar la posibilidad de que estamos tratando con una exageración cómica o una calumnia cómica" (Just 1989: 12).

Pues, apunta Just, éstas no son quizá las acusaciones con que cada hombre etiquetaba a su propia esposa, madre, hija o hermana; pero eran la esencia de una imagen estereotipada con la cual se iguala el amplio rango de los textos trágicos, cómicos, forenses e incluso filosóficos (1989: 166).

Licht difiere completamente; en su opinión, considera que no debemos hacer demasiado caso a la literatura, pues "no se podía honrar más a una mujer de lo que los griegos honraban al tipo de la madre" (1976: 21).

Y podemos asumir, dice por su parte Just, que la mayoría de los griegos, prácticamente en todas las épocas, pensaban, al igual que Demóstenes, que "los mejores seres humanos son las mujeres" (1989: 161).

Medea no representa, en nada, el modelo de la mujer en la Antigüedad. En varias ocasiones se refiere al comportamiento de las mujeres de una manera que hace pensar que ella misma se excluía de tales características. Por ejemplo, cuando pide a Jasón que exhorte a la princesa para que interceda en favor de sus hijos y no sean expulsados de Corinto. Jasón le dice que la convencerá de hacerlo, a lo que Medea responde con la frase: "sí, si en efecto es una mujer como las demás" (v. 945).

Algunos autores han resaltado su carácter masculino, que vemos reflejado tanto en su conducta, como en los elementos escénicos o dramáticos que Eurípides utiliza para su protagonista.

Al respecto, la confrontación interior/exterior es muy clara en la tragedia en general.

"Asociado con las mujeres estaba el interior: el dominio del útero y del hogar. [...] La puerta exterior de la casa es el límite de la mujer libre. [...] El exterior tenía una connotación masculina: sus atributos —movimiento, fuerza, resistencia, sabiduría, perseverancia y peligro— eran la antítesis de los interiores femeninos" (Taplin 1977: 97).

Powell, en su libro *Euripides, Women, and sexuality*, señala que cuando “Medea emerge con las palabras ‘he salido de la casa’ [...], su enunciado puede leerse tanto simbólica como literalmente; como un movimiento de la esfera privada de la casa a la de una pública —normalmente asociada con los hombres de la ciudad” (Powell 1990: 17).

También encontramos sus propiedades masculinas reflejadas en el lenguaje mismo:

“Dentro de la casa escuchamos sus expresiones extremas de rabia, desgracia, y odio en anapestos líricos; tan pronto como ella sale, su lenguaje se vuelve controlado, abstracto, intelectualizante e indistinguible del característico de cualquier hombre de los que ella confronta en las primeras escenas de la tragedia” (Powell 1990: 17).

Pero, más que el aspecto técnico, es la obsesión de Medea de no quedar ante sus enemigos como alguien a quien se ofendió y lo permitió, la que determina su posición similar a la de un héroe griego, cuya consecuencia será el plan para castigar a quienes la traicionaron (cf. cap. de la Venganza y Narcisismo).

1.2.2.3. Las Amazonas

Un asunto que concierne al tema de la mujer es, sin duda, el de las Amazonas, de las cuales podemos hacer por lo menos dos consideraciones: por un lado, representan la contrapartida de la imagen masculina del mundo griego, reflejando la inconformidad de la mujer por su condición en la sociedad. Y por otro, podemos considerar a Medea como una amazona, en el sentido figurado, pues su comportamiento es el mismo que el de una de estas figuras míticas, que guerreaban como los hombres, y

mataban a sus hijos varones, de la misma manera que en la sociedad patriarcal griega se exponía a las niñas.

Según testimonio de Procopio (*De las guerras*, VII: III:8-10), las Amazonas nunca existieron, y la creencia deriva de la práctica guerrera de las mujeres.

No se trata aquí de defender o no la existencia de tales figuras, sino de tomar los elementos básicos que conforman su historia.

Generalmente se concibe la leyenda de las Amazonas como una referencia a las culturas matriarcales del mundo pregregio.

Las Amazonas, dice Blake, van a la guerra y se niegan a ser madres de varones (1989: 14; cf. Herodoto IV,116: Cf. Medea v. 250).

En la tradición, son cazadoras, guerreras, viven solas y tienen a los hombres relegados a funciones inferiores, como unos esclavos; mutilan a sus hijos varones, o los matan, como una réplica de la difundida costumbre de la exposición de niñas entre los griegos (Taboada 1990: 70).

Por tal razón, Herodoto (IV. 117) deja ver, cuando habla de ellas, lo que Helénico define en una frase: "asesinas de hijos varones" (Hardwick 1990:18).

El tiempo convirtió, dice Taboada (1990: 69), el mito de las Amazonas en una metáfora de los bárbaros, y es lógico, pues personajes de tales características debían corresponder, por fuerza, a aquellos que los griegos veían como sus contrarios, y éstos eran los bárbaros.

Más que quedarnos con la interpretación común que refiere el mito como un recuerdo del tipo de sociedad que predominó en tiempos arcaicos, debemos descifrar lo que subyace en esta leyenda, lo cual no es muy difícil: es la manifestación de la inconformidad de las mujeres con el papel que les corresponde desempeñar.

Las Amazonas encarnan el extremo de esta inconformidad, pues matan a los hijos que representan la función principal de toda mujer, el ser madres.

1.2.2.4. Conclusión

Muy acertada, a manera de resumen, resulta la siguiente indicación de Mossé:

"[...] independientemente de la evolución política de la que no podemos prescindir, es evidente que esta condición (de la mujer) no es la misma en el mundo colonial que en el viejo mundo griego, en Oriente que en Occidente, en Esparta que en Atenas. Tampoco era la misma en el campo que en la ciudad, entre los ricos que entre los pobres, en las familias donde se perpetuaban antiguas tradiciones que entre los ciudadanos de tiempos recientes. Sin embargo, en todas partes nos encontramos con la misma evidencia: en estos Estados [...] donde la soberanía residía en la colectividad de los que formaban la ciudad [...] absolutamente todas las mujeres eran consideradas eternas menores" (Mossé 1991: 42).

La situación de la mujer en dicha sociedad no era halagadora. Donde apenas se puede decir que eran indispensables era en el ámbito de los hijos. En lo concerniente a Medea, es difícil definir su categoría social (cf. cap. matrimonio). Si fuera la concubina, sus hijos serían bastardos, con lo cual se explica la indiferencia y traición del esposo. Pero, si fuera la esposa legítima, no habría motivo que justificara la devaluación tanto de ella como de sus hijos por parte del varón, tal como sucedió. Sin embargo, la razón por la cual así ocurrió es sencilla: su atributo de extranjera es el que determinaba la poca estima que como madre tenía.

Legalmente podía haber sido esposa —por lo tanto con el derecho y obligación de brindar descendencia al hombre—, pero por su condición extranjera, valía lo mismo, en cuestión de los hijos, que una concubina.

Era madre físicamente, pues había engendrado, pero no era madre para aquél que la designaba como tal, el esposo.

Por otro lado, Medea no representa los atributos característicos de la mujer; su personalidad no era igual; ella no quería ser igual a las otras y mantenerse en el lugar de las otras, no quería ser *nadie*; de ahí que maquine la venganza contra aquellos que la traicionaron.

No es pretensión de este estudio presentar a la mujer como una víctima a los designios del varón opresor, pues reconocemos, junto con Lacan (1966: 790), el goce presente en aquél colocado en la posición de sometimiento.

1.2.3. El matrimonio

Hablar de matrimonio implica referir, forzosamente, el tema de la mujer y los hijos.

El matrimonio entre los griegos era la unión entre un hombre y una mujer de la misma categoría social, en una especie de contrato. Un contrato que tenía como fin la descendencia.

Según Platón, el matrimonio se contemplaba como el cumplimiento de un deber para los dioses; se consideraba que el ciudadano había de dejar hijos que sirvieran y veneraran a los dioses. También se tenía como un deber moral asegurar la continuación de la existencia del Estado con la procreación de los descendientes (*Leyes* VI, 772-774).

En la sociedad homérica encontramos "prácticas matrimoniales diversas, que pueden coexistir unas con otras porque responden a finalidades y objetivos múltiples, ya que el juego de intercambios matrimoniales obedece a reglas muy simples y muy libres, en el marco de un comercio entre grandes familias nobles, en el cual el intercambio de las mujeres se revela como un medio de crear vínculos de solidaridad o de dependencia, de adquirir prestigio, de confirmar un vasallaje, comercio en el que las mujeres son consideradas bienes preciosos" (Mossé 1991: 18).

Pero, explica Mossé, "(e)l matrimonio [...] ya no se inscribe en el siglo V dentro de la práctica del intercambio de regalos. En un mundo en el que las realidades económicas han adquirido un sentido nuevo, los motivos de la alianza han cambiado. Pero sigue siendo una alianza entre dos familias" (1991: 35).

Ahora, continúa Mossé, parafraseando a Jenofonte (*Econ.* VII,5), el objeto de esta alianza debe ser "esforzarse por mantener el patrimonio en el mejor estado posible y aumentarlo tanto como se pueda por medios honorables y

legítimos. En primer lugar, pues, es importante procrear para tener herederos a quienes transmitirles la propiedad, quienes servirán para 'mantener lo mejor posible' el patrimonio, al tiempo que se asegura el amparo de la vejez" (1991: 36; cf. cap. Hijos).

Para Licht (1976: 21; cf. Mossé 1991: 56), el matrimonio vino a ser, para los griegos, un medio para obtener un fin, pues la finalidad del matrimonio era la procreación de hijos legítimos destinados a heredar la fortuna paterna.

Aunque esta opinión es generalizada, los autores admiten, con el fin de suavizar, que "(s)ería absurdo asegurar que en el siglo V ningún ateniense amaba realmente a su esposa" (Licht 1976: 111).

Tampoco debemos olvidar la advertencia que Aristóteles hace al respecto, pues, dice, el matrimonio en Grecia no debe ser concebido sólo como un medio para perpetuar la especie, tal como sucede en el reino animal, sino como una alianza de dos personas con el fin de ayudarse en las "necesidades de la vida" (*Et. Nic.* VIII,12).

a. Legitimidad

Aunque el matrimonio como institución no existía, sabemos que había un procedimiento o una ceremonia a seguir que es la que determinaba su legitimidad.

El término griego que refiere la unión es *engye* (promesa de matrimonio o el desposorio mismo) o *epidikasia* (reclamación). Para decir que una persona estaba casada se utilizaba la palabra *synoikein*, "compartir una casa" (Blake 1989: 109).

Es hasta el momento de la ceremonia del matrimonio cuando la mujer conocía al hombre con quien habría de unirse, pues era costumbre entre los

griegos, dado el carácter nulo de la mujer, que el padre o el hermano decidieran quién sería el esposo.

El poeta Naumaco recomienda: "Toma por esposo al hombre que tu padre prefiera" (citado por Flacelière 1962: 106).

Sin embargo, Medea no hizo caso a esta recomendación, ella sí eligió al marido, aún contra el parecer de su padre.

Para que un matrimonio fuera considerado como legítimo, condición muy importante entre los griegos, porque se relaciona con la legitimidad de los hijos, era necesario haber cumplido varios requisitos.

Según Blake, "La legitimidad (del matrimonio) dependía de los testigos, hasta el punto de que no tener suficientes testigos podía ser prueba contra la validez del matrimonio" (1989: 109).

En cierto sentido, también la ciudadanía determinaba, de alguna manera, la legitimidad.

Parecería que hablar de ciudadanía, que se refiere al estatuto jurídico, no tiene ninguna relación con el hecho de ser una esposa legal o no. En cuestión de leyes no se justifica, pero en la práctica no era así.

Las uniones que podemos encontrar en Grecia son las de un ciudadano con otro ciudadano, un extranjero con otro extranjero, o un extranjero con un ciudadano. En el primer caso, no hay problema, pues los descendientes heredaban la ciudadanía; en el segundo, los hijos resultaban afectados, pues ser hijos de extranjeros era ser, por fuerza, un extranjero, condición inferior en el mundo griego; cuando se casaba un ciudadano con una extranjera, resultaba perjudicial para la descendencia.

La dificultad de la unión entre personas de distinta categoría era, en principio, lograr efectuarla, ya que las leyes a ese respecto iban modificándose: en alguna época era imposible hacerlo, en otra totalmente

permitido, predominando a lo largo de la historia la imposibilidad de que hubiera matrimonio entre ciudadanos y extranjeros.

Aun cuando fuera permitido, la complicación estribaba en otra cuestión. El extranjero era considerado, en general, como alguien inferior a aquél que había nacido en el país; por lo tanto, los hijos nacidos de madre extranjera sufrían —aún con padre ciudadano— del mismo trato degradante que recibían los hijos ilegítimos, nacidos de una unión de padres no casados legalmente.

Por ello, la relación ciudadano-extranjero era perjudicial, sobre todo, para los hijos, que no tenían el mismo "valor" que aquellos cuya madre era también ciudadana.

b. La infidelidad

En el capítulo dedicado a la mujer, expusimos las distintas categorías mediante las cuales las mujeres eran clasificadas. El hombre griego podía tener, simultáneamente, dos mujeres de distinta categoría, una concubina, la otra esposa, sin que esto fuese considerado como un engaño.

"Según la opinión pública griega no había motivo para criticar a un hombre que, cansado de la eterna monotonía de vivir con su esposa, buscara un amable cambio en los brazos de una agradable cortesana intelectualmente estimulante, o supiera vencer la trivialidad de la vida cotidiana con la frivolidad de un apuesto mancebo" (Licht 1976: 50; cf. Rossi 1979: 16).

Licht resume: "En la antigua Grecia no podía hablarse de infidelidad, pues nunca se le habría ocurrido a un marido la idea de que el matrimonio traía aparejada la renuncia al placer estético, y menos aún habría esperado la esposa tal sacrificio de él" (1976: 51).

La mujer sabía que el hombre no le pertenecía, y era mejor aceptarlo, por ello dice una alcahueta a una joven en un poema de Propercio (IV, 5): “[...] no toméis por modelo el inoportuno amor de Medea, sino a la hetaira Tais [...]” (citado por Licht 1976: 277).

Pero cuando quien mantenía relaciones extramaritales era la mujer, entonces sí había dolo. Cuando hablamos de adulterio entre los griegos, sólo podemos aludir a la traición por parte de la mujer.

Adulterio en Grecia significa, en palabras de Lacey, “el pecado de la esposa” (1989: 113).

A pesar de las relaciones múltiples y admisibles del hombre griego, podemos hablar de monogamia.

En Atenas, “Cécrope fue el primero en introducir la monogamia, pues hasta entonces las relaciones sexuales no conocían restricciones, existiendo la poligamia” (Licht 1976: 58).

La restricción atiende a una cuestión práctica. El mito de Cécrope muestra, según Blake, que el fin del establecimiento de la monogamia fue el que los hombres limitaran su sexualidad con una mujer, asegurándose así que el hijo que ella tuviese fuera de él y no de otro (1989: 74).

Esta interpretación es parcial, pues la sexualidad siguió siendo tan holgada como siempre, sólo se limitó el derecho de legitimidad de los hijos.

La esposa sabía de las relaciones del marido con otras mujeres, sin que resultara extraño para ninguno de los dos.

Licht muestra, a manera de ejemplo, el siguiente pasaje:

“Zeus dice a Hera que nunca se ha sentido tan apasionado por una mujer como lo está ahora al contemplarla, y procede a enumerar, con una ingenuidad imposible de encontrar en ningún otro punto de la literatura mundial, en honor de su esposa, una importante lista de mujeres que han

yacido en sus brazos, sin que él sintiera nunca tanto ardor como en la presente ocasión" (1976:12).

No quiere decir esto que la mujer siempre lo aceptara y se mantuviera pasiva.

De alguna manera sentía que tenía más derechos por tener el distintivo de legítima, y actuaba en consecuencia, pues "¿Qué mujer aceptaría compartir el mismo esposo? (Mossé 1991: 124).

Este asunto fue tratado sobre todo en la tragedia.

Sófocles presenta a Deyanira inconforme por tener que compartir a Heracles con una esclava tomada como botín de guerra. Por eso, intentará conquistar de nuevo el amor de su esposo haciendo que se ponga la túnica que ella cree que está recubierta con un filtro de amor y que será mortal. La interpretación común es que tal tragedia muestra cómo la falta de conformidad, al no aceptar el papel que se tiene en la vida, ocasiona desgracia. Si Deyanira no hubiera transgredido su lugar en el matrimonio, tratando de aferrarse a su marido, la casa de Heracles hubiera podido continuar.

Deyanira intentaba ser la única mujer para Heracles, su objetivo era reconquistar su amor, pero nunca pensó en matarlo, pues la venganza no tenía lugar, ya que no se consideraba traición que el marido tuviera otras mujeres.

Con Medea encontramos otra reacción. Ella sólo pensaba en la revancha contra el "traidor". ¿Por qué la disconformidad? Su situación era muy distinta, casi opuesta, a la de Deyanira.

Primordialmente, Medea fue abandonada, rechazada y, sobre todo, sin existir un motivo aparentemente justo para ello.

c. El divorcio

Como no existía el adulterio —por parte del varón— tal como lo entendemos ahora, ni el matrimonio como una unión de personas enamoradas tratando de entenderse en una vida conjunta, tampoco podía haber divorcio por engaño o por incompatibilidad de caracteres.

Por ello, el divorcio era poco frecuente entre los griegos.

Cuando ocurría, su causa principal era la inalcanzabilidad del objetivo del enlace: la falta de hijos, ya que los griegos consideraban el engendrar descendientes legítimos como el fin principal del matrimonio. A tal grado era importante que, señala Licht, para mantener a su lado al marido las esposas que no los tenían recurrían al ardid de los hijos falsos (1976: 57).

Es evidente que quien obligaba al divorcio era el hombre.

“El esposo siempre tenía el derecho de repudiar a su esposa, incluso sin causa aparente. Pero la esposa podía no obtener el divorcio excepto bajo extrema provocación” (Licht 1976: 116).

De la misma opinión es E. Ruiz:

“En casi todos los pueblos, en un estado jurídico primario, existe el divorcio con carácter unilateral. Por supuesto, en favor del marido, el cual puede repudiar a su mujer sin que a ella le esté permitido disfrutar del mismo derecho” (1981: 161).

Lacey (1989: 108), considera, por el contrario, que la mujer ateniense tenía el mismo derecho de obtener el divorcio que el hombre.

Parece que, hasta cierto punto, es verdad. Medea sostiene un elocuente discurso a este respecto. En su opinión, no es posible repudiar al esposo, pues, aunque las leyes de la época permitieran, no sería bien visto por la sociedad (cf. v. 230).

d. La relación Medea-Jasón

Establecer el tipo de relación que mantenía la pareja Medea-Jasón resulta un tanto complejo, pues no es claro definir si se cumplieron los requisitos que nos permiten considerarla una alianza legítima.

Sin embargo, es fundamental tratar de precisarlo, pues es lo que nos explicará, en mucho, la venganza de Medea.

Recordemos el capítulo dedicado a la mujer, en el cual se determina la importancia de la legitimidad del matrimonio:

“la mujer legítima se distinguía de la *pallaké* ante todo por la diferencia de estatuto de sus respectivos hijos” (Mossé 1991: 62).

Mientras que los hijos de la esposa era los encargados de perpetuar el linaje, los hijos ilegítimos no tenían ningún derecho, ni función, respecto a su padre.

El mito dice que la pareja contrajo matrimonio en Esqueria, país de los feacios; además, en los versos 20 y 488 de la obra, se hace referencia a los juramentos propios de la ceremonia de boda que Jasón hizo ante los dioses; estos dos elementos son suficientes para afirmar que Medea era esposa legítima —aunque no olvidemos que era necesario también que el padre de la desposada la hubiera entregado, algo que en el caso de Medea no ocurrió.

Sin embargo, el resto de la tragedia nos muestra otra situación. Jasón la rechaza para desposarse con la princesa, lo cual lleva a algunos estudiosos a afirmar que Medea sólo era la concubina (además, como ya dijimos, la categoría de concubina se le daba sobre todo a las mujeres extranjeras, a las esclavas, o bien, a las ciudadanas de la clase social más baja). Otro punto más, en el cual se apoya esta teoría, es el hecho de que en ningún momento se hace mención al divorcio; si hubiera habido matrimonio legítimo,

tendría que haber ocurrido; pero si la relación era de concubinato, tal divorcio no era necesario.

Me parece, más bien, que el problema de tal enlace estriba en la condición de extranjera de Medea.

Aún cuando fuera la esposa —olvidemos por ahora la posibilidad de que fuera simplemente una concubina—, al ser ajena al país en el que habitaba, era ubicada en un plano inferior en relación a las demás mujeres que por lo menos gozaban de su posición de “ciudadanas”. Esto la convertía en una mujer con el mismo nivel de desprestigio que una esposa ilegítima.

No obstante la relación fuera “legal”, no era provechosa para Jasón, quien, aunque extranjero, era considerado como ciudadano —por el derecho de proxenia obtenido tal vez por su origen heleno— y deseaba, como cualquier hombre griego, gozar de nupcias honrosas, es decir, con una persona considerada por todos, preeminente. Medea, a sus ojos, no lo era. El reproche que ésta hace a Jasón habla por sí solo:

Μη, οὐ τοῦτό σ' εἶχεν, ἀλλὰ βάρβαρον λέχος
πρὸς γῆρας οὐκ εὐδοξον ἐξέβανέ σοι.

Medea: un matrimonio extranjero no llegaría
ser en la vejez reputado para ti (591-592).

Esta cita nos explica, entonces, la razón primera para la separación. Medea no era alguien de quien un hombre griego pudiera presumir: aun en el caso de que fuera esposa legítima, por el hecho de ser una bárbara negaba a Jasón el privilegio de una unión elogiable, y porque era bárbara convertía automáticamente a sus hijos en metecos, con lo cual los situaba en un plano de hijos ignominiosos para el padre mismo y para la sociedad en general.

Ésta fue la causa de la separación.

El comportamiento de Jasón deja muy claro que la razón por la cual se une a una nueva consorte es la falta de hijos con Medea.

Había dos niños, físicamente estaban ahí, pero para él no existían, porque al devaluarlos, por ser hijos de una extranjera, ya no representaban un motivo de orgullo ante la sociedad; por lo tanto, debía tener descendencia digna de él con alguien que se lo permitiera, esto es, con una princesa.

Reiteremos: en la relación Medea-Jasón no es lo más importante determinar si el matrimonio era legítimo, sino evidenciar que la posición de madre extranjera determinaba el valor de los hijos.

e. Conclusión

No había motivos fundados para el abandono. Y Medea lo sabía; por eso, le reprocha a Jasón:

Μη παθὼν προὔδικας ἡμᾶς, καινὰ δ' ἐκτήσω λέχη
παίδων γεγῶτων· εἰ γὰρ ἦσθ' ἀπαίς ἐτι,
συγγνώστ' ἂν ἦν σοι τοῦδ' ἐρασθῆναι λέχους.
ἄρκων δὲ φροῦδι πίστις, οὐδ' ἔχω μαθεῖν
ἢ θεοῦς νομίζεις τοὺς τὸτ' οὐκ ἄρχειν ἐτι,
ἢ καινὰ κείσθαι θέσμι' ἀνθρώποις τὰ νῦν,
ἐπεὶ σύνοισθά γ' εἰς ἔμ' οὐκ εὐορκὸς ὢν.
Medea: desdichado, nos traicionaste y contrajiste
nuevo matrimonio, a pesar de tener hijos.
Pues si estuvieras aún sin hijos, te sería perdonable
haberte enamorado de ese lecho.
Pero la fe de los juramentos se ha ido,
y no puedo entender: verdaderamente crees
que los dioses de entonces ya no gobiernan
o que ahora nuevas leyes entre los hombres
se han establecido. Porque sabes, por cierto,
que no me estás guardando los juramentos (488-495).

El Coro está de acuerdo y, a su vez, expresa:

Χο. μεταστένομαι δὲ σὸν ἄλγος, ὦ τάλαινα παίδων
μᾶτερ, ἃ φονεύσεις
τέκνα νυμφιδίων ἕνεκεν λεχέων, ἃ
σοι προλιπὼν ἀνόμως
ἄλλα ξυνοικεῖ πόσις συνεύφω.

Coro: comparto tu dolor, triste madre de tus hijos,
a quienes asesinarás a causa del lecho nupcial, que,
tras haberte abandonado sin motivo, el señor comparte
con otra esposa (996-1001).

Es, pues, el quebranto a los juramentos y el abandono sin causa justa lo que lleva a Medea a tramar y llevar a cabo su venganza.

Jasón insiste en que la causa de su matrimonio con la princesa es el futuro de sus hijos, a quienes era necesario ofrecerles un lugar importante en la sociedad, lugar que no tenían al lado de Medea ¿Por qué? Porque sólo podía ser descendencia digna aquella que viniera de madre digna (por ejemplo, una ciudadana); por lo tanto podemos afirmar que Medea, no obstante tener la categoría de esposa legítima, era considerada, por Jasón y la sociedad, como una concubina cualquiera.

1.3. La venganza

“...Jasón lanza ahora nieve a la semilla germinada...”

(P. Celan 1981:28)

Es fundamental cuestionar la razón por la cual Medea pudo pensar en la venganza, cuando lo común, dado su contexto social recién expuesto en este estudio, era que los extranjeros y las mujeres se doblegaran ante los designios de los ciudadanos y soberanos.

En su artículo *Medea's Divided Self*, Foley considera que la venganza por parte de Medea es inevitable, pues, asegura, un extranjero sólo podía hacerse justicia de propia mano.

Sin embargo, no era ésta una idea generalizada entre los extranjeros, o al menos no era practicada.

El caso de Medea parece, a simple vista, extraño. La pregunta consecuente es: ¿por qué ella, como extranjera, se atrevió a tramar la manera de castigar a sus enemigos, quienes eran soberanos de aquel país?

La contestación es simple. Como ya mencionamos, su conducta era distinta a la de las otras mujeres —que recibían, conformes, lo que venía—, y esto obedece a una razón muy sencilla: en otra época, en su país, Medea fue una princesa. En Corinto era una bárbara, pero lo importante es que ella no había olvidado su origen, el cual nos remonta hasta su abuelo Helios; por ello, se obliga a no permitir la burla de los enemigos, cuando dice:

Μη. [...] γεγῶσαν ἐσθλοῦ πατρὸς Ἡλίου τ' ἄπο.
Medea: [...] habiendo nacido tú de noble padre
y siendo descendiente del Sol (406).

La segunda interrogante en torno al tema de la venganza es: ¿por qué eligió a los hijos como instrumento o medio para castigar a quien le había hecho daño?

1.3.1. Los hijos

Como dijimos, en la sociedad griega los hijos representaban la consecuencia necesaria de un matrimonio, y casi siempre el objetivo de este último.

Entre los griegos, los descendientes tenían funciones muy marcadas: eran quienes se encargarían de cuidar el *oikos* y quienes estaban obligados a cuidar de los padres, una vez que estos hubieran envejecido:

“la ciudad ponía sobre los hijos una obligación legal, no meramente un deber moral, para garantizar que sus padres serían cuidados cuando llegaran a la vejez” (Lacey 1989: 116).

Es por ello que tener hijos representaba una necesidad para el griego. La obligatoriedad tenía un sentido práctico: producir hijos legítimos que se encargaran de cuidar el culto a la familia y la propiedad del *oikos*, y también proveer a la ciudad de nuevos ciudadanos y guerreros (Coole 1988:25).

Dice Licht que en un lugar tan sensible como Atenas, y, desde luego, en el resto de Grecia, el matrimonio se contemplaba, si creemos a Platón (*Leyes* VI, 772-774), como el cumplimiento de un deber para con los dioses; pues se consideraba que el ciudadano había de dejar hijos que sirvieran y veneraran a los dioses. También se tenía como un deber moral asegurar la continuidad de la existencia del Estado mediante la procreación de descendientes (1976: 33).

Sin embargo, Aristóteles (*Et. Nic.* VIII.12) establece que el matrimonio no sólo debe entenderse como un medio para perpetuar la especie (cf. Glotz

1957: 251); esto para no dejarnos influenciar por el comentario de Plutarco quien decía de los espartanos "que un hombre no vacilaba en permitir que otro ocupara su lugar en el lecho nupcial si le consideraba más apto para engendrar una prole" (cf. Licht 1976: 52).

a. Para el padre

El hijo no representa el mismo papel para el padre que para la madre. Entre los griegos, la diferencia era muy marcada.

Desde la manera de enunciar los nombres de los hijos podemos notar una característica: el hijo es *del* padre. Diógenes Laercio nos da gran cantidad de ejemplos:

Ξενοκράτης Ἀγαθήνορος (Κεφ. Β´, 6)
"Xenócrates (hijo) de Agathenor"

Ἀρκεσίλαος Σεύθου (Κεφ. Σ´ 28)
"Arquesilao (hijo) de Seuto"

Ἀρχύτας Μνησαγόρου...(Κεφ. δ´ 79, II)
"Arquitas (hijo) de Mnesagoro"

De menor número son las oraciones en las cuales el sustantivo "hijo" está explícito.

Ἐμπεδοκλῆς (...) Μέτωνος ἦν υἱός... (Κεφ. Β´ 51)
"Empédocles era hijo de Meton"

Πολέμων Φιλιστράτου μὲν ἦν υἱός. (Κεφ. γ´ 16)
"Polemo era hijo de Filóstrato"

Rara vez aparece la referencia a la madre:

Πλάτων, Ἀρίστωνος καὶ Περικτιόνης ἢ Πωτόνης... (III, 1)
"Platón (hijo) de Ariston y Perictione o Potone"

El hecho de que la lengua griega suprima habitualmente el sustantivo 'hijo' no es, a mi parecer, casualidad. Esos enunciados tienen dos posibilidades en el análisis: puede tratarse de un genitivo partitivo, es decir, literalmente "Xenócrates es 'uno de los', 'una parte de los' (hijos) de Agathenor", donde el sustantivo "hijo" regularmente está implícito, o bien, podríamos entenderlo como un genitivo posesivo, literalmente "Xenócrates *de* Agathenor". Aunque el español, y otras lenguas modernas, sólo acepta la traducción sobreentendiendo el sustantivo "hijo" no debemos pasar por alto la posibilidad de posesión presente en la lengua griega, por la cual me inclino. Blake confirma esta lectura: "Los hijos, en la sociedad patriarcal, están bajo el dominio de su padre" (1989: 113).

Es precisamente esta enunciación del hijo la que muestra además su función. La perpetuación del nombre del padre.

En la filosofía de Heidegger encontramos definida esta perpetuación como la trascendencia a la cual aspira el proyecto del hombre común. Heidegger escribió, en su filosofía, acerca del *Dasein*, 'ser ahí', ese que "somos en todo caso nosotros mismos", *Dasein* que puede ser propio o impropio. "El *Dasein* propio se encuentra lanzado a su más peculiar poder ser (ser sí mismo):

-Su comprender es del ser deudor, es decir, sabe que no tiene fundamentos, sabe que su vida no tiene un sentido predeterminado.

-Su encontrarse es en la angustia, pues ha precursado la muerte.

-Su habla es desde la silenciosidad, pues la voz de la conciencia habla callando.

-Estos elementos conforman su "estado de resuelto", aquél donde el sujeto puede decir "yo soy". Además, el estado de resuelto es lo único que permite al *Dasein* "dejar ser" a los otros.

El *Dasein* impropio está en "estado de perdido":

-Se encuentra arrojado en el mundo de la cotidianidad.

-Se encuentra envuelto en la avidez de novedades.

-Ha olvidado su finitud.

-Se halla perdido en un mundo de entes y en las habladurías" (citado por Tamayo 1989: 45).

Cuando el *Dasein* es impropio, lo cual es más común que lo primero, el hombre ni siquiera piensa en la muerte, y su proyecto para trascender lo realiza a través de sus hijos.

Es esta última posición en la que se encuentra, como ya mencionamos, el hombre común. También en el hombre común griego. Es por ello que la primera función que tienen los hijos, la más importante, es la trascendencia del padre fundamentalmente, ya que, en una sociedad patriarcal, el hijo porta sólo el nombre (o apellido) de éste.

Es menester indicar que la hija no tiene el mismo valor para el padre que el hijo varón, ya que la mujer perdía su relación con la familia, una vez que se casaba. Se prefería al primogénito, pues "perpetuaba la vida paterna y mantenía vivo el linaje por medio del culto a los antepasados" (Blake 1989: 113).

Los términos, de nuevo, nos ilustran la diferencia entre el hijo y la hija: "*Pais* significa tanto hijo (varón) como niños en general. Para ser realmente

específico acerca de la hija, ésta debería ser llamada *thygater*” (Cameron 1993: 211).

Otra función, no menos importante que la primera, es la del cuidado por parte de los hijos varones —la mujer, al casarse, pasaba a formar parte de la familia del marido— de sus padres en la vejez, así como del cuidado de su tumba.

Era indispensable, pues, para el hombre griego, y por su propio bien, tener frutos del sexo masculino. A tal grado llegaba esta necesidad de hijos que, cuando un hombre se veía privado de ellos, recurría a la adopción.

Dice Licht al respecto: “La contrapartida de la solterona es, en cierto grado, el hombre sin hijos [...]. De ahí que sea natural que en Grecia se recurra a menudo a la adopción, sólo que en aquella época había para ello una razón adicional: el deseo de dejar tras de sí a alguien que ofreciera sacrificios y ofrendas de afecto a la tumbas” (1976: 34).

Es explicable, entonces, la falta de hijos como la causa principal de divorcio entre los griegos.

A manera de resumen, podemos asegurar que en Grecia la relación filial importante ocurría entre el padre y el hijo varón.

Para ilustrar lo anterior, Cameron analiza:

“La palabra griega ‘*orphanos*’ significa huérfano de padre. La existencia de una madre no afecta el estatuto de orfandad” (1993: 216).

b. Para la madre

Bachofen, en su libro *Mitología arcaica y derecho materno*, señala: “De todos aquellos legados que atestiguan la existencia y describen las estructuras internas del *derecho materno*, los más claros y valiosos son los

referentes al pueblo licio. Según las crónicas de Herodoto, los licios transmitían sus nombres a sus hijos no por el padre, como los helenos, sino exclusivamente por la madre, sólo consideraban a los antepasados maternos en sus referencias genealógicas y establecían la condición de vástagos en relación a la sustentada por la madre” (1988: 53).

Sin embargo, bien dice Bachofen, para los helenos este derecho materno no existía.

Aun cuando se hable de una sociedad amazónica, en la cual se invierten los papeles, en este caso, en relación con los hijos, la realidad es que, en una sociedad patriarcal, la madre tenía, como mujer que era, una función muy limitada respecto de sus hijos.

Su función como madre ha sido ya expuesta en el capítulo dedicado a la mujer.

Respecto sus sentimientos se hablará más adelante.

c. La legitimidad

Cuando dijimos que los hijos eran importantes para el padre, en cuanto que representaban la perpetuación del nombre y la familia, nos referíamos exclusivamente a los hijos legítimos.

Para Bachofen, en la tragedia de Sófocles, “El hijo se aflige por la muerte de su presunto padre Pólipo, y el estado de sus pies delata la paternidad de Layo. Con Edipo se inaugura la <<legitimidad>> del nacimiento de los hijos” (1988: 140).

Los griegos distinguían entre los hijos legítimos (γνήστοι) y los bastardos (νόθοι).

Estos últimos, *nothoi*, eran hijos de esclavas, prostitutas, madres extranjeras, o mujeres no casadas.

Como podemos observar, esta categoría de legitimidad está totalmente ligada al estado jurídico; para el mundo griego, era tan importante que el hijo fuera legítimo, así como ciudadano. Aunque, en términos de leyes, hablar de ciudadanía, que dependía de la ciudadanía de los padres, no corresponde al plano de la legitimidad —que dependía de que la madre fuera la esposa legal y no una concubina—, la realidad griega nos enseña que la legitimidad de la descendencia estaba supeditada más a la ciudadanía de los padres.

El derecho de ciudadanía fue concedido y limitado a través de las épocas.

En imitación de las leyes de ciudadanía ateniense, señala Cameron, ciudadanos de muchas ciudades helenísticas restringían el derecho de ciudadanía sólo a aquellos nacidos de padre y madre, ambos, ciudadanos (1993: 212).

En el año 451, Pericles decretó que la ciudadanía correspondía sólo a aquellos cuyos padres fueran ciudadanos. Antes era suficiente si sólo el padre era ciudadano. Después de Pericles se descuidó la restricción, pero, en el 403, el decreto fue reafirmado.

Este cambio de posición respecto a la ciudadanía respondía a razones prácticas: 1. era necesario preservar la pureza racial, 2. si los hombres griegos se casaban con extranjeras, las griegas no tendrían con quien hacerlo (MacDowell 1991: 67).

Estas razones se olvidaban cuando la situación social lo requería.

Por ejemplo, según una opinión muy respetable: Sócrates tenía dos esposas legales, Xantipa y una cierta Myrto “[...] Quizá en dicha época esto se permitiera legalmente debido a la escasez de población” (Licht 1976: 58).

Otra razón, que restringía el derecho, era económica. En tiempos de guerra, la repartición de granos se hacía más pobre conforme más ciudadanos había.

d. La exposición

Existía en Grecia una práctica que a nuestros ojos resulta inhumana.

El padre tenía la posibilidad de decidir, al nacer su hijo, si éste era digno de su familia y de su nombre o si era necesario exponerlo (abandonarlo), con el fin de que alguna persona extraña lo recogiera y se encargara de él, o bien, lo que era más común —y por lo cual la práctica de exposición recibe el nombre de infanticidio—, que el bebé muriera desprotegido o fuera muerto a manos de un esclavo.

Este rechazo tenía causas muy precisas: si el recién nacido era del sexo femenino debía considerarse si había ya otra hija en la familia y, por lo tanto, ya no era necesario o útil conservarlo. Por el contrario, si era varón, a menos que tuviera un defecto físico, siempre era aceptado como un miembro más. La contrapartida a esta conducta la presentaban las Amazonas, quienes se caracterizaban por matar a cuanto varón nacía.

En la exposición, era siempre el padre quien tomaba la decisión:

“de todas las formas de planificación familiar (anticoncepción, aborto o infanticidio) es el infanticidio el que más involucra al padre, pues es él quien decide si un infante va a ser o no un miembro de la familia”. Recordemos que los hijos pertenecían al padre, no a la madre (Cameron 1993: 207).

Por su parte, Mark Golden “ha postulado recientemente una proporción de infanticidio de niñas del 10 por ciento o más en Atenas, argumentando que

de otra manera habría sido una sobrepoblación de mujeres casaderas” (citado por Cameron 1993: 217).

Además, señala Sorre (1955: 45), la práctica del infanticidio de niñas era característico de los inmigrantes.

Bien anota Glotz que, cuando se piensa en la exposición de los niños, uno puede preguntarse si entre los griegos era ajeno el sentimiento del amor a los hijos (1906: 224). Pero Glotz mismo responde que no era así, y dice que, entre los griegos, “el amor paternal y sobre todo maternal no encontró expresión más verdadera, de acentos más emotivos y profundos” (1906: 225).

La exposición era practicada por sirvientes griegos, autorizada por el poder público y estimulada por importantes filósofos y moralistas (Glotz 1906: 226).

e. Para Jasón

Es reiterativa, en la tragedia que aquí presentamos, la idea del desamor de Jasón por sus hijos.

Muy tempranamente aparece el pedagogo informándonos acerca de ello:

Πα. (εἰ) τοῦσδε γ' εὐνήs οὐνεκ' οὐ στέργει πατήρ.
Pedagogo: ciertamente su padre no los ama,
a causa de su matrimonio (88).

Afirmación que aparece también en boca de la nodriza (v. 82) y las más de las veces en la de Medea (v. 510).

El desinterés se muestra en todo momento:

Μη. [...] ἐπεὶ πατήρ
οὐδὲν προτιμᾷ μηχανήσασθαι τέκνοις.
Medea: [...] pues el padre no se preocupa por
procurar nada para sus hijos (342-343).

En caso de divorcio, las leyes griegas decretaban que los hijos pertenecían al padre. Jasón no parecía muy interesado en ellos. Al comienzo de la obra, éste se encuentra en el palacio y los niños con el pedagogo —por órdenes de Medea—; poco después, cuando Creonte ordena el exilio para Medea y sus hijos, Jasón no hace nada: incluso cuando Medea le pide que interceda para que el rey le permita quedarse un tiempo más, él accede sin sentir el menor remordimiento por el futuro de sus descendientes.

En el momento en que Jasón se entera de que su nueva esposa fue envenenada es cuando muestra por primera vez un interés por ellos:

Ια. ἐμῶν δὲ παίδων ἤλθον ἐκσώσω βίον,
μή μοί τι ὀράσωσ' οἱ προσήκοντες γένοι
Jasón: vine para salvar la vida de mis hijos, no sea que hagan
algo los parientes a mi descendencia" (1303-1304).

Su preocupación tiene una causa: Jasón sabía que la posibilidad de procrear nuevos descendientes con más valor para él, pues eran de la casa real, había desaparecido. Había que rescatar, entonces, a quienes antes había despreciado.

Al verlos también perdidos, se lamenta, tal vez no por el dolor natural que esperamos de un padre, sino porque se cortaba su última esperanza de verse cuidado en la vejez.

Μη. νῦν σφε προσαιδῶς, νῦν ἀσπάξῃ.
τότ' ἀπωσάμενος.

Medea: ahora les hablas, ahora los amas,
antes los depreciabas (1401-1402).

f. Para Medea

En su artículo *Medea's Divided Self*, H. Foley concluye que, en el famoso monólogo de *Medea* (vv. 1040-1080), se pone de manifiesto un conflicto, no entre la parte racional y la pasional de la protagonista, sino entre la parte femenina, maternal del personaje y su lado heroico, masculino.

Es en este monólogo donde podemos ver claramente la posición ambivalente de Medea.

A lo largo de la obra sobresale el sentimiento masculino, por el cual Medea siente que debe ante todo salvar su honor, y pocas veces se deja llevar por el sentimiento maternal que como mujer tenía.

Gracias a que entendemos esta escisión en Medea, podemos fácilmente comprender sus comentarios antitéticos respecto a sus hijos.

Cuando Medea creía, antes de que el rey decretara el exilio para ella y sus hijos, que éstos se quedarían con su padre —según rezaba la ley—, por esa razón ya los odiaba:

Μηδ, αἰαί,
ἔπαθον τλάμων ἔπαθον μεγάλων
ἄξι' ὄδυρμών· ὦ κατάρτοι
παῖδες ὄλοισθε στυγεράς μητρός
σὺν πατρὶ, καὶ πᾶς δόμος ἔρροι.
Medea: ay!, sufrí infortunada,
sufrí merecedora de grandes lamentos,
malditos hijos de odiosa madre,
ojalá mueran con su padre, y toda la casa perezca (111-114).

Para ella, el culpable de este odio es exclusivamente Jasón.

Y es por eso que Medea se atreve a enunciar una frase que revela el sentimiento, inconsciente tal vez, de aquellas mujeres que han pasado por la experiencia, casi siempre traumática, del parto:

Μη. ὡς τρίς ἂν παρ' ἄσπίδα
στήναι θέλοιμ' ἂν μᾶλλον ἢ τεκεῖν ἄπαξ.
Medea: que tres veces permanecería junto al escudo
que preferir parir una sola vez (250-251).

Y cuando Medea respondió a Jasón "ἔτικτον αὐτούς", cuando éste le preguntó la causa de tanto sufrimiento por la separación que tendría de sus hijos, su respuesta parece más bien un reclamo por el dolor por el cual pasó al parirlos que una muestra de tristeza ante la posibilidad de perderlos:

Ἰα. τί δῆτα λίαν τοῖσδ' ἐπιστένεις τέκνοις;
Μη. ἔτικτον αὐτούς·
Jasón: ¿por qué, por cierto, gimes tanto por estos niños?
Medea: yo los parí (929-930; cf. 1241).

Esta expresión habla también de un sentido de posesión, de un derecho sobre ellos por parte de la madre, patente en todo el discurso de Medea (cf. Plan).

Después de que la constante en la protagonista es un sentimiento negativo respecto a la descendencia, nos sorprende, cuando le dice a Egeo:

Μη. πρὸς θεῶν ἄκαις γὰρ δεῦρ' αἰεὶ τείνεις βίον;
Medea: ¿por los dioses! ¿hasta ahora has vivido sin hijos? (670).

El coro, voz de las mujeres, también participa en lo concerniente a la descendencia:

Χο. καί φημι βροτῶν οἳτινές εἰσιν
πάμπαν ἄπειροι μηδ' ἐφύτευσαν
παῖδας, προφέρειν εἰς εὐτυχίαν
τῶν γειναμένων.

Coro: digo que cualquiera de los mortales
que sea completamente inexperto en procrear hijos,
aventaja en dicha a los que engendraron (1090-1093).

1.3.2. El infanticidio

En este apartado nos proponemos responder a la interrogantes principales de este trabajo: ¿por qué Medea tomó como víctima de su venganza a sus niños? ¿de dónde o cuándo surgió la idea?

Sin duda éstas han sido las preguntas que más han motivado estudios de la obra de Eurípides.

a. La víctima

Lo más significativo, en un crimen, es el sujeto que se elige para ser "sacrificado". El asesino siempre actúa por una causa social.

Medea deseaba vengarse. Ahora bien, pudo matar a Jasón, o a la princesa y al rey, tal como lo hizo, o a los tres: sin embargo fue más lejos, mató a los hijos, dejando con vida a Jasón mismo.

La razón de esta elección se manifiesta con claridad, sobre todo al final de la obra.

Reiteremos lo que representaba la descendencia en la sociedad griega: un hijo era un ser útil para los padres, cuyo cuidado en la vejez y en la muerte era su responsabilidad.

Medea es muy insistente en este sentido.

Tampoco es accidental haber matado a la princesa, y no precisamente por haberle robado el amor de su "pareja", pues quien lo eligió como marido fue su padre, sino para no dejar posibilidad al "traidor" de gozar de los beneficios de un vástago:

Μη οὐτ' ἐξ ἐμοῦ γὰρ παῖδας ὄψεται ποτε
ζῶντας τὸ λοιπὸν οὔτε τῆς νεοζύγου
νύμφης τεκνώσει παῖδ'.

Medea: ni verá de ahora en adelante
a los hijos que de mí tuvo, ni engendrará
niños de su nueva esposa (803-805).

La venganza era perfecta. Si Jasón la engañó con el motivo de beneficiar a los hijos, que a su vez lo retribuirían en su vejez —añoranza de todo griego—, tomarlos como el instrumento para consumir la venganza contra él fue la mejor forma que Medea podía haber encontrado.

b. El plan

¿De dónde surgió la idea de asesinar a los niños?

Las ideas no surgen de la nada, ni de una sola persona; es el contexto conformado por los actos de los otros lo que ayuda a configurar un pensamiento.

Los estudiosos han intentado determinar el momento en el que por primera vez Medea considera, para realizar su venganza, la muerte de los niños.

Desde el principio de la obra, sus intenciones, no conocidas por nadie, son previstas por la Nodriza, quien puede intuir que el daño alcanzará también a los niños y, por ello, dice al pedagogo:

Τρ. σὺ δ' ὡς μάλιστα τοῖσδ' ἐρημώσας ἔχε
καὶ μὴ πέλαζε μητρὶ δυσθυμουμένη.
ἤδη γὰρ εἶδον ὄμμα νιν ταυρουμένην
τοῖσδ' ὡς τι δρασεῖουσιν·
"tú, cuando los hayas alejado, cuídalos,
y no los acerques a su madre abatida.
Pues ya le ví una mirada de toro,
como proponiéndose algo (90-93).

Sin embargo, la nodriza comprende que, ante una traición como la que sufrió su ama, no es fácil sosegar-se:

Τρ. οὐκ ἔστιν ὅπως ἔν τιμι μικρῷ
δέσποινα χόλον καταπαύσει.
Nodriza: No hay modo de que mi señora
aplaque su cólera con algo insignificante (171-172).

El odio que, efectivamente, surge contra los hijos, se refleja en el deseo, pero simple deseo, de que perezcan:

Μηδ. [...] παῖδες ὄλοισθε στυγερᾶς ματρὸς
σὺν πατρὶ, καὶ πᾶς δόμος ἔρροι.
Medea: [...] malditos hijos de odiosa madre,
ojalá mueran con su padre, y toda la casa perezca (113-114).

No es insignificante que Medea se atribuya el apoyo de los dioses en el desarrollo de sus planes.

Μη. [...] ἡμῖν σὺν θεῷ τεῖσει δίκην.
Con (la ayuda de) un dios, nos¹ pagará un castigo (802).

¹ ἡμῖν, "a nosotros", es decir, a Medea y a los dioses, pues la ofensa de Jason fue tanto para Medea como para los dioses, pues violó los juramentos hechos ante éstos.

Y más adelante:

Μη ταῦτα γὰρ θεοὶ
καὶ γὰρ κακῶς φρονοῦσ' ἐμηχανησάμην.
Medea: los dioses y yo, (siendo) irracional,
tramamos esto (1013-1014; Cf. 1351).

Esto no es incomprensible, pues, a fin de cuentas, la traición de Jasón no fue sólo hacia ella, sino que profanó los juramentos que le hizo ante los dioses. Parece, con esto, aclararse el final —tan inexplicable a los estudiosos— de la obra con la aparición de un dios rescatándola (cf. cap. de Narcisismo), lo que, por una parte, se entiende como muestra del linaje de la protagonista, nieta de Helios, a quien pertenecía dicho carro; y por otro, como la confirmación del acuerdo de los dioses con la venganza contra Jasón, al rescatar a la asesina de las manos de los corintios.

No está de más señalar que la presencia de los dioses en la venganza no tiene el mismo estatuto que la presencia de los mismos en las obras de los trágicos anteriores a Eurípides. En aquellas, los dioses determinaban directamente el futuro de los héroes; en *Medea* no encontramos alusión alguna al tema del destino.

Siguiendo con la cuestión del plan, Easterling (1977: 182) señala que el diálogo, en el que Creonte remarca que sus hijos son lo más querido para él, es sumamente importante, ya que es ahí donde Medea retoma el tema de los hijos, y el autor se pregunta si fue tan importante esa intervención como para dar origen a la idea de matar a los niños.

O quizás, se pregunta el autor, la idea se produjo a partir del encuentro con Egeo, con quien Medea sostuvo una charla acerca de la descendencia.

Por mi parte, considero que, aunque los pasajes anteriores fueron claves, fue el diálogo con Jasón el fundamental para que Medea considerase incluir en su plan el asesinato de sus hijos.

En el verso 60, el pedagogo viene con la noticia del destierro decretado por Creonte; en el 270, Creonte mismo, después de afirmar —junto con Medea— que los hijos son lo más querido, confirma su decreto; en el 380 Medea declara sus planes de matar a la princesa y al rey, planes que tienen como origen no el abandono de Jasón, sino el decreto del exilio². A partir del verso 550, Jasón, en diálogo con su exesposa, se defiende argumentando que su nuevo matrimonio lo realizó teniendo siempre como fin un futuro provechoso para sus hijos; más adelante, se realiza el encuentro con Egeo, cuya conversación gira alrededor del tema de la descendencia. Finalmente, en el verso 791, la protagonista ratifica sus proyectos, incluyendo en ellos, por primera vez, el asesinato de los vástagos.

Μη, ὦμῶξα δ' οἶον ἔργον ἔστ' ἐργαστέον
τοῦντεῦθεν ἡμῖν· τέκνα γὰρ κατακτενῶ
τάμ'· οὐτίς ἔστιν ὅστις ἐξαίρησεται
Medea: [...] lamento qué acción será cometida
después. Pues mataré a mis hijos.
No hay nadie que me los arrebatte (791-793).

Más adelante lo reitera:

Μη, οὗτοι ποτ' ἔσται τοῦθ' ὅπως ἐχθροῖς ἐγὼ
παῖδας παρήσω τοὺς ἐμούς καθυβρίσαι.
[πάντως σφ' ἀνάγκη καταναεῖν· ἐπεὶ δὲ χρὴ,
ἡμεῖς κτενοῦμεν οἴπερ ἐξεφύσαμεν.]³

² Easterling, por el contrario, dice que la indiferencia de Jasón ante su familia condenada al exilio puede ser un golpe muy fuerte, el cual es el que decide a Medea a perder a sus hijos (Easterling 1977: 186).

³ ἡμεῖς κτενοῦμεν οἴπερ ἐξεφύσαμεν. Este plural puede entenderse de distintas maneras: puede tratarse simplemente de un plural mayestático, es decir, de contestia; o bien, puede hacer referencia, de manera

Medea: jamás sucederá esto: que entregue a mis hijos a los enemigos para que los ultrajer. Ciertamente es necesario que ellos mueran. Y ya que es preciso, los mataremos nosotros, pues nosotros los engendramos (1060-1063).

E insiste :

Μη· φίλαι, δέδοκται τούργον ὡς τάχιστα μοι
παῖδας κτανούση τῆςδ' ἀφορμᾶσθαι χθονός,
καὶ μὴ σχολὴν ἄγουσαν ἐκδοῦναι τέκνα
ἄλλῃ φονεῦσαι δυσμενεστέρα χειρὶ.
πάντως σφ' ἀνάγκη καταθνεῖν· ἐπεὶ δὲ χρή,
ἡμεῖς κτενοῦμεν, ὅπῃρ ἐξρφύσασμεν.

Medea: amigas, la acción está decidida:
después de matar rápidamente a mis hijos,
partiré de esta tierra. Y no, por tardarme,
los entregaré a mano más hostil para que los mate.
Es necesario que ellos mueran.
Y ya que es preciso, los mataremos nosotros,
pues nosotros los engendramos (1236-1241).

Sin embargo, el pasaje fundamental para establecer el momento en que Medea determina la muerte de sus hijos es el que inicia en el verso 555, en diálogo con Jasón.

Ια. οὐχ, ἦ σὺ κνίζη, σὸν μὲν ἐχθαίρων λέχος
καινῆς δὲ νύμφης ἡμέρω πεπληγμένος,
οὐδ' εἰς ἀμιλλαν πολυτέκνον σπουδὴν ἔχων·
ἄλις γὰρ οἱ γεῶτες οὐδὲ μέφομαι·
ἀλλ' ὡς, τὸ μὲν μέγιστον, οἰκοῖμεν καλῶς
καὶ μὴ σπανιζοίμεσθα, γινώσκων ὅτι
πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκποδᾶν φίλος,
παῖδας δὲ θρέψαιμ' ἀξίως δόμων ἐμῶν
σπειρας τ' ἀδελφούς τοῖσιν ἐκ σθένος τέκνοις

indirecta, a lo que proponemos en este apartado: la muerte de los niños no es idea ni acción sólo de Medea, sino que intervienen varias otras —principalmente Jason— con sus palabras y actos.

ἐς ταῦτό θείην, καὶ ξυνορθήσας γένος
εὐδαιμονοῖμεν.

Jasón: no, como te irrita, porque aborrezca tu lecho al haberme golpeado el deseo de una nueva esposa, ni porque tenga empeño en muchos hijos, pues no me quejo de los que he engendrado, sino, lo más importante, para que viviéramos bellamente y no careciéramos, sabiendo que al pobre lo evitaría todo aquel amigo; y educar a mis hijos a la manera digna de mi casa, y poner lazos hermanos a tus hijos, y enlazando la raza, ser felices (555-565).

Y continúa:

Ἰα. εὖ νῦν τόδ' ἴσθι, μὴ γυναικὸς οὐνεκα
γῆμαι με λέκτρα βασιλέων ἂν νῦν ἔχω,
ἀλλ', ὡσπερ εἶπον καὶ πάρος, σῶσαι θέλω
σέ, καὶ τέκνοισι τοῖς ἐμοῖς ὁμοσπόρους
φῦσαι τυράννουσ παῖδας, ἔρυμα δώμασι.
Jasón: ahora sabe bien esto: no por casarme
a causa de una mujer, tengo ahora un matrimonio real,
sino como dije, más bien para salvarte, y con el fin
de procrear hijos soberanos del mismo linaje
para mis hijos, baluarte de mi casa (593-597).

En toda la tragedia, el padre muestra una gran indiferencia por el futuro de sus hijos engendrados con Medea; sin embargo, para Jasón, el motivo de la traición es el bien de ellos.

Parece una contradicción esta displicencia mostrada ante la justificación del interés por los hijos: primeramente, no quería que sus hijos —que ya tenía— fueran pobres, luego habla de otros —que tendría con la nueva esposa— quienes se encargarían de dignificar su raza.

Es a partir de que los vástagos son señalados como el objeto del abandono y de que Medea percibe que el punto vulnerable del padre está en ellos, cuando los mismos se convierten en el mejor objeto a sacrificar.

Incluir la muerte de los hijos en la venganza no fue, pues, la idea de una persona, de una "individualidad", sino, de alguna manera, fue el producto de las condiciones histórico-sociales en las cuales la protagonista se encontraba inmersa y, en gran medida, las palabras y actos de los otros.

c. El Pasaje al acto⁴

Medea pudo haber tramado el asesinato de los niños, pero es algo muy distinto haberlo realizado.

No es lo mismo imaginar una acción que cometerla. Ahora bien, ¿qué condujo a Medea a pasar de una mera idea al acto mismo del asesinato?

En el desarrollo del plan, Medea vacila entre realizar o no el infanticidio. Ocurre una lucha interna. Una batalla entre razón y pasión, o bien, entre una posición masculina y una femenina.

J. Pigeaud, en su libro *La maladie de l'ame*, hace, desde el punto de vista biológico, un análisis del infanticidio, señalando simplemente que fue el temperamento particular de Medea el que la impulsó al crimen.

Viscera inflada, ligada a la presencia de una bilis amarilla, es la que domina a la protagonista, obligándola, biológicamente, a cometer el crimen.

⁴ El *pasaje al acto*, explica J. Allouch, es la realización de un acto derivado de la locura, el cual no tiene vuelta atrás. Se inserta en la dimensión del lenguaje en el sentido de que el *pasaje al acto* habla por sí mismo. Trae consecuencias, no es un acto indiferente. Ocasiona, a aquel que toma la iniciativa, la destitución subjetiva. Por último, el *pasaje al acto* "no comporta en su instante la presencia del sujeto", es decir, el que actúa reconoce un más allá de la razón. En el momento de la realización, Medea iba más allá de sí misma. Obtenía una universalidad en la cual su nombre propio viene a nombrar la presencia de un deseo manifiesta en todas las mujeres que ocupan el lugar de madres (Allouch 1990: 360-361).

“la víscera llena de Medea va a desatar el torrente que transtorna todo, que se lleva todo, que arruina todo”; tal como un océano que rompe su dique (1989: 384).

Por su parte, H. Foley concluye, en su artículo ya citado, que Eurípides muestra la conflictiva relación entre la ética humana y la estructura social, como determinantes para la acción cometida por el personaje.

Para B. Snell (citado por Foley), existe en Medea una batalla psicológica entre la razón y la pasión donde esta última es la que domina, lo cual lleva a la protagonista a cometer el infanticidio.

En el pasaje al acto, el sujeto reconoce “un más allá de la razón”. Esto en Medea es muy claro:

Μη, καὶ μανθάνω μὲν οἶα δρᾶν μέλλω κακὰ,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.
Medea: comprendo qué desgracia estoy a punto
de cometer, pero mi pasión es más fuerte
que mis pensamientos (1078-1079).

Por el contrario, A. Burnett y A. Dihle afirman que el conflicto es de género: un conflicto entre lo que el público podría haber visto como el género masculino, heroico, y el género femenino, maternal, en Medea (citados por Foley 1989:62).

Es decir, por una parte, se percibe un lado viril que requiere el asesinato de los niños; por la otra, un lado maternal se opone.

Las dos últimas propuestas me parecen una misma: el conflicto entre razón y pasión equivale a hablar de un carácter masculino y uno femenino.

Socialmente, el elemento racional pertenecía al hombre; el de las pasiones, a la mujer.⁵

A lo largo de la tragedia es muy evidente la dualidad en la protagonista.

En el monólogo, Medea piensa que matar a sus hijos es la mejor manera de castigar a Jasón; pero, por otro lado la inocencia de los niños reaviva sus sentimientos maternos.

Su lado femenino, maternal, le dificulta llevar a cabo el infanticidio, y la exhorta para olvidar los hechos y marcharse llevándose con ella a sus hijos.

Μη. τί δράσω· καρδία γάρ οἴχεται.
γυναῖκες, ὄμμα φαίδρον ὡς εἶδον τέκνων.
οὐκ ἄν δυναίμην· χαιρέτω βουλευόμενα
τὰ πρόσθεν· ἄξω παῖδας ἐκ γαίας ἐμούς.
Medea: ¿qué haré? pues mi corazón está perdido, mujeres,
en cuanto he visto la mirada radiante de mis hijos.
No seré capaz de hacerlo.
¡Adiós a mis planes anteriores! Llevaré a mis hijos
fuera del país (1042-1045).

Y, más adelante, describe el amor que sintió (aún vivos, utiliza el verbo en tiempo pasado lo cual muestra que para ella ya no había vuelta atrás) por ellos, pero se alienta a continuar su plan olvidándose de ese amor de madre.

Μη. καί μὴ κακισθῆς μηδ' ἀναμνησθῆς τέκνων,
ὡς φίλταθ', ὡς ἔτικτες· ἀλλὰ τήνδε γε
λαθοῦ βραχείαν ἡμέραν παίδων σέθεν.
κάπειτα θρήνει· καί γάρ εἰ κτενεῖς σφ', ὅμως
φίλοι γ' ἔφυσαν—δυστυχίης δ' ἐγὼ γυνή.
Medea: y no te acobardes, ni te acuerdes de tus hijos:
que son lo más amado, que los engendraste.
Sino al menos durante este corto día, olvídate de ellos,

⁵ Aunque, contradictoriamente, la racionalidad, cualidad atribuida al hombre, parece ser, en la obra de Eurípides, propia de la conducta femenina de Medea; y la ira, propia de su carácter masculino (cf. cap. de la mujer).

y después gime. Pues, si los matas, aun así, fueron por naturaleza queridos, y yo una mujer desdichada (1246-1250).

Gracias a que el lado maternal quedó nulificado, pudo cometer el infanticidio.

Es el elemento masculino y heroico el más importante en la conducta de Medea.

Para L. Galis, la interpretación tradicional de un deseo de vengarse, como motivo para matar a los niños, no es satisfactoria en muchos aspectos. Consideraciones psicológicas y dramáticas hacen aparecer un motivo más verosímil: el asesinato muestra el deseo de Medea de transformarse en héroe. En vista de que, abandonada por Jasón, no tiene modo de volver a su familia, se da cuenta de que está sola, y, para lograr salir adelante, tiene que eliminar aquello que representa su lado vulnerable, el de la femineidad, cuya prueba más contundente son sus hijos (1992: 65-81).

Esta interpretación es, a mi parecer, la más completa, y la que resume lo ya dicho por Snell, Burnett, Dilke y Foley. Lo que está detrás de todo es una escisión interna del personaje; una parte le pide conservar a sus hijos y la otra le ordena matarlos, evitando ser un motivo de burla para sus enemigos. Esta segunda manera de pensar, es decir, la que la conmina a evitar el ridículo, es propia de los héroes griegos. En la batalla interior vence la naturaleza masculina de Medea, la heroica, donde lo que importa es el reconocimiento de los otros; donde lo fundamental es no quedar ante los otros como alguien burlado, alguien que, de no haber tomado venganza, hubiera quedado como una persona sin valor, *nadie* (cf. cap. del Narcisismo).

Además, las cualidades o actitudes masculinas de la protagonista destacan, por su número, en la obra.

Μη. καίτοι τί πάσχω; βούλομαι γέλωτ' ὄφλειν
ἐχθροῦς μεθεῖσα τοὺς ἐμοὺς ἀζημίους;
Medea: ¿qué me sucede? ¿quiero ser motivo
de risa, dejando a mis enemigos sin castigo? (1049-1050).

El deseo de evitar la burla de sus adversarios, dice Foley, es una manifestación de la presencia de una cultura de la vergüenza (1989: 65; cf. cap. Narcisismo).

Una obsesiva necesidad de triunfar sobre sus enemigos deshace la vacilación que presentó Medea en el monólogo (Easterling 1977:188). En contra de su amor materno surge el deseo de realizar la venganza del mejor modo:

Χο. ἀλλὰ κτανεῖν σὸν σπέρμα τολμήσεις, γύναι;
Μη. οὐτῶ γάρ ἂν μάλιστα δηχθεῖη πόσις.
Coro: pero te atreverás a matar tu semilla, mujer?
Medea: Pues así sería herido enormemente mi marido (816).

Pero hay algo más que la victoria del héroe sobre la madre.

La utilidad que representaban los hijos para el padre, la representaban también para la madre, al menos en lo correspondiente al cuidado en la vejez.

Al igual que el hombre, la mujer esperaba en su vejez gozar de los cuidados por parte de sus hijos; esta idea de utilidad no es ajena a Medea y es aquí donde se encuentra un elemento más que determinó su actuar.

En variadas ocasiones, reprocha las penalidades que soportó por ellos, lamentando no poder recibir el provecho esperado, primero porque cree

—basándose en las leyes griegas sobre la posesión de los hijos— que su exmarido los retendrá a su lado, y después, al saber que en el decreto de exilio están incluidos, es lógico pensar que solos, a su lado y sin padre, no tendrán un futuro digno, con las facilidades que les permitieran ofrecer a su madre los cuidados pertinentes en la vejez.

Μη. ἄλλως ἄρ' ὑμᾶς, ὃ τέκν'. ἐξεθρεψάμην,
ἄλλως δ' ἐμόχθουν καὶ κατεξάνθην πόνοις.
στερρὰς ἐνεγκούσ' ἐν τόκοις ἀλγηδόνας.
ἢ μὴν ποθ' ἢ δύστηνος εἶχον ἐλπίδας
πολλὰς ἐν ὑμῖν, γηροβοσκήσειν τ' ἐμέ
καὶ κατθανοῦσαν χερσὶν εὐ περιστελεῖν.
ζηλωτὸν ἀνθρώποισι·

Medea: Inútilmente, pues, hijos, los crié,
e inútilmente padecí y me quebranté con trabajos,
soportando fuertes dolores en los partos.
Verdaderamente tenía, desdichada, muchas esperanzas
en ustedes, para sustentar mi vejez y, cuando muriera,
que tendría buena sepultura con sus manos.
(Trato) envidiable para los hombres (1029-1035).

1.3.3. Conclusión

A partir de todo lo anterior podemos darnos cuenta de que la decisión de Medea de matar a sus hijos se revela lógica.

Los hijos —y no es indiferente que sean varones— pertenecían a Jasón; los hijos de Medea, por su condición de extranjera, no gozaban ni gozarían en el futuro —de haber seguido la historia sin cambios— de una situación favorable, ya que eran considerados bastardos; al contrario, de seguir al lado de su padre, hubieran cumplido su misión de cuidarlo durante su vejez.

Si se trataba de castigar, bien hubiera podido Medea conformarse con matar a la princesa y a su padre, o bien, a Jasón, pero no fue así. Es muy cierta la

opinión de que para hacer sufrir a alguien no es necesario matarlo, es más cruel mantenerlo vivo para prolongar su tortura.

El motivo que eligió Medea era perfecto: primordialmente, quitar la posibilidad de trascendencia a Jasón, de perpetuación de su nombre; secundariamente, imposibilitarle recibir, en la vejez y después de la muerte, los cuidados que todo griego esperaba.

Medea no sólo mata a sus hijos que, de haber sido adoptados por la princesa, le hubieran concedido esos privilegios a Jasón, sino que, para quitar toda posibilidad de perpetuación, asesina también a ella, quien le hubiera podido dar hijos legítimos.

El infanticidio no fue sólo de quien lo realizó. Fue la consecuencia de un contexto social, del cual Jasón era cómplice principal.

Y la siguiente frase no deja dudas:

Μη εὐδαιμονοῖτον, ἀλλ' ἐκεῖ· τὰ δ' ἐνθάδε
πατήρ ἀφείλετ'.

Medea: ojalá sean dichosos, pero allí (en la muerte),
pues aquí la felicidad se las quitó su padre (1073-1074).

Considero que a Medea no se le hubiera ocurrido realizar su venganza mediante la muerte de sus hijos, de no haber sido porque Jasón le dijo, como motivo de su casamiento con la princesa, que la razón de su abandono estribaba en el futuro de sus hijos.

Por otro lado, el *pasaje al acto* se realizó por el triunfo de un sentimiento heroico. En palabras de B. Snell: el triunfo de Medea no fue sobre sus adversarios sino sobre los profundos sentimientos maternos del héroe que tenía en sí (citado por Foley 1989: 63).

Para Medea, tal como para un héroe, la venganza era necesaria, a cualquier precio:

Μη. εἰ βούλη. κάλει
καὶ Σκύλλαν ἢ Τυρσηνὸν † ὄκησεν πέδον·†
τῆς σῆς γὰρ ὡς χρὴ καρδίας ἀντηψάμην.
Medea: si quieres llámame Escila que vive
en suelo tirreno, porque, tal como era necesario,
herí tu corazón (1358-1360).

1.4. El narcisismo: motor del *pasaje al acto*

Jasón: Que no tuviera oro en mi casa, ni cantara
una melodía más bella que la de Orfeo
si no hubiera para mí un destino insigne.
(*Medea* v. 542)

Quedó establecido, en el capítulo anterior, que la causa, por la cual los hijos son tomados por Medea como víctima para lograr su venganza contra Jasón, fue el ansia de terminar con la semilla de éste, para así impedir que recibiera en la vejez el provecho esperado por todo padre griego.

Pero la razón por la cual el infanticidio fue realizado —y no sólo planeado— es el triunfo del héroe, que Medea llevaba en sí misma, sobre la madre.

Detrás de esta victoria del héroe está la obtención de aquello que todo héroe de la Antigüedad deseaba tener: la fama, el reconocimiento.

Medea necesitaba dejar atrás la devaluación a que estaba sometida por Jasón y por la sociedad corintia. Tenía que eliminar el significado de su nombre, *nadie*, y demostrar que sí era alguien. Requería reivindicarse.

Ahora bien, la reivindicación siempre es para otros, está dirigida a aquellos colocados en igual circunstancia que el reivindicador.

En *Medea*, esos iguales están representados por el Coro.

1.4.1. El público

La función del público es fundamental en el análisis de esta tragedia.

El público de *Medea*, su apoyo, era el coro, conformado —nada incidental— por mujeres.

Mientras Medea aparece deprimida, desvalida, víctima del abandono de Jasón, por quien había sacrificado todo, atrae la simpatía del coro, quien la acompaña en la planeación de su venganza.

El Coro consiente la muerte de Glauce, hija de su rey, e incluso la de este mismo, pero, cuando se entera del proyecto de asesinato de los niños, se horroriza e intenta disuadirla. Veámoslo con atención.

Al principio, coincide con el ansia de revancha.

Χο. [...] ἐνδίκως γὰρ ἐκτείση πόσιν.
Μήδεια.

Coro: [...] con motivo castigas a tu marido, Medea (267-268).

Medea estaba actuando a nombre de todas aquellas mujeres que se veían afectadas por su condición. Era tiempo ya de castigar y demostrar a los enemigos que podían defenderse, que también eran personas que valían. En suma, que estaban cansadas de su situación.

El Coro lo sabía, como bien lo evidencia el siguiente pasaje:

Χο. τὰν δ' ἐμῶν εὐκλείαν ἔχειν βιοτῶν στρέψουσι φᾶμαι·
ἔρχεται τιμὰ γυναικείῳ γένει·
οὐκέτι δυσκέλαδος φάμα γυναικῆς ἔξει.

Coro: los rumores convertirán en renombrada mi forma de ser, el honor llega a la raza femenina. La fama siniestra ya no alcanzará a las mujeres (418-420).

Es hasta que entran los niños en el proyecto de venganza, cuando el apoyo se termina.

Cuando escucha el propósito de Medea de asesinarlos, el Coro desesperado dice:

Χο. ἐπεὶ περ ἡμῖν τόνδ' ἐκοίνωσας λόγον,
σέ τ' ὠφελεῖν θέλουσα, καὶ νόμοις βροτῶν
ἕυλλαμβάνουσα, δρᾶν σ' ἀπεννέπω τάδε.
Coro: ya que nos comunicaste tu pensamiento,
queriendo ayudarte y contribuyendo a las leyes
de los hombres, te prohíbo hacer eso (811-813).

Sin embargo, Medea no tiene intención de obedecer a sus peticiones, incluso cuando intenta recordarle sus afectos maternos:

Χο. ἀλλὰ κτανεῖν σὸν σπέρμα τολμήσεις, γύναι;
Μη. οὐτῶ γάρ ἂν μάλιστα δηχθεῖη πόσις.
Coro: pero te atreverás a matar tu semilla, mujer?
Medea: Pues así sería herido enormemente mi marido (816-

817).

Y afligido, por última vez, insiste:

Χο. μή, πρὸς γονάτων σε πάντη
πάντως ἰκετεύομεν,
τέκνα φονεύσης.
Coro: te lo suplicamos fervientemente,
no mates a tus hijos (853-855).

La idea del infanticidio aparece monstruosa a la mente del coro; el crimen de unos niños no es para aceptarse; sin embargo, ¿qué era la exposición de infantes en Grecia?

¿Por qué el horror se apoderó del coro y de los espectadores de la tragedia? El *Heracles furioso* de Eurípides nos permitirá profundizar estas interrogantes, pues el tema es similar al que aquí analizamos.

Heracles, poseído por la locura, asesina a sus hijos; y cuando, disipada la locura, presencia su acto, se horroriza, pero en ese momento llega Perseo a la escena y lo convence de que no es culpable él, sino el dios que le envió el

estado de demencia. Persuadido por tal argumento, Heracles se retira a otra ciudad, a continuar con su vida normal.

¿Cuál es la diferencia entre el infanticidio cometido por Heracles y el cometido por Medea?

Se hace patente, pues, un “derecho” de muerte sobre los descendientes que correspondía sólo al padre y no a la madre.

Era el hombre el que decidía el futuro de los hijos, incluso su muerte; la madre no tenía la facultad de hacerlo. Además, cualquier otra madre no habría pensado siquiera en hacer daño a sus frutos, al menos de manera conciente.

En todo intento de reivindicación está presente el anhelo de reconocimiento social; el narcisismo del sujeto es que lleva al héroe a considerar que necesita el agradecimiento de la sociedad por la reivindicación que en su nombre obtuvo. En el caso de Medea, su acto no fue elogiado, pero logró obtener la fama —en el sentido etimológico de la palabra, es decir, “lo que se dice de alguien” o “de quien se dice algo”— que tanto anhelaba.

1.4.2. El narcisismo

El héroe, en la Antigüedad, actuaba de acuerdo a un código de honor. Era lo que lo distinguía como tal. Por eso molesta tanto a Medea la idea de que sus adversarios se burlen de ella y no reciban castigo.

Μη, χαίρων τις αὐτῶν τοῦμὸν ἀλγυνεῖ κέαρ.
Medea: [...] ninguno de ellos atormentará
contento mi corazón (398).

En su ensayo titulado *Consideraciones psicoanalíticas sobre un caso de Paranoia descrito autobiográficamente (Caso Schreber)*, Freud retoma la definición que del narcisismo había elaborado Havellock Ellis en su tratado sobre las perversiones: "El sujeto se toma a sí mismo, a su propio cuerpo, como objeto de amor" (Freud 1980: 60). En la *Introducción del narcisismo*, Freud amplía la definición anterior sosteniendo que el narcisismo no se encuentra solamente restringido a la estructura perversa y plantea que constituye tan sólo una forma de elección de objeto, en la cual el objeto elegido lo es, en tanto presenta una de las siguientes características:

- es como el sujeto es,
- es como el sujeto fue,
- es como el sujeto quisiera ser,
- formó parte de su propio cuerpo —el caso de la madre con su hijo.

Freud opone esta forma de elección de objeto a otra que denomina "anaclítica" o "de apoyo", en la cual el sujeto elige a su objeto de amor, si reúne una de dos cualidades: sea que represente a la madre nutricia, o bien, al padre protector.

Desde el inicio de sus enseñanzas, Lacan hizo del narcisismo una noción central para la comprensión de la locura. Llegó a decir, incluso, que el núcleo de toda locura es precisamente el narcisismo, dado que conmina al sujeto a colocarse en una posición imposible, la de aquél que mediante su voluntad domina al mundo (1953-54: 125 ss). La de una entidad omnipotente que sólo debería recibir del otro reconocimiento, e incluso, reverencia.

Un sujeto tal se vive como el centro de atención del mundo, y nada hay más molesto para él que la sola idea de ver disminuido su poder, mediante la real o imaginaria burla o mediante la indiferencia de los demás.

El rechazo a la burla se manifiesta en todo momento en *Medea*:

Μη. οὐ γὰρ γελάσθαι τλητὸν ἐξ ἐχθρῶν. φίλαι.
Medea: no es soportable ser objeto de risa
de los enemigos, amigas (797).

Y más adelante:

Μη. καίτοι τί πάσχω; βούλομαι γέλωτ' ὄφλεϊν
ἐχθροὺς μεθεῖσα τοὺς ἐμοὺς ἀζημίους;
Medea: pero ¿qué me sucede? ¿quiero ser motivo
de irrisión, dejando a mis enemigos sin castigo? (1049-1050).

Medea sabía que no era cualquier mujer, pues recuperó su identidad anterior de princesa, y, del mismo modo que hace un personaje épico, se vanaglorió de su raza, y se convenció a sí misma de sus orígenes:

Μη. οὐ γέλωτα δεῖ σ' ὄφλεϊν
τοῖς Σισυφείους τοῖς τ' Ἰάσονος γάμοις,
γεγῶσαν ἐσθλοῦ πατρὸς Ἥλιου τ' ἄπο.
Medea: no es forzoso que te condenes a la burla
por las bodas de la descendiente de Sísifo con Jasón,
habiendo nacido tú de noble padre
y siendo descendiente del Sol (404-406).

Knox y Bongie concuerdan: la vengadora Medea más se parece a un arcaico héroe sofocleo que siente que ha sido agraviado que a una mujer clásica (citados por Foley 1989: 76).

I.4.3. Objetivo final: el reconocimiento

El objetivo que perseguía un héroe griego con sus actos era, sin duda, el alcance de la fama. Era esto su máximo anhelo.

En palabras de Foley, Medea intenta recuperar su condición heroica, que la caracterizaba en otro tiempo; desea vivir su identidad como hija de nobles antepasados (1989: 76).

Para Galis, el infanticidio muestra que el objetivo de Medea es lograr ser considerada como un héroe.

Para otros investigadores (Foley, Knox), la cualidad de héroe no es el fin a obtener, sino el medio, pues es el carácter heroico de Medea el que le permite llevar a cabo sus actos. Aunque tienen matices distintos, la teoría que sostienen es la misma: la protagonista resuelve una lucha interna, cuyo vencedor fue su lado masculino. El héroe aplasta la parte femenina (maternal), y en consecuencia, impide a sus enemigos el hacerla objeto de burla.

Detrás de todo esto está el objetivo principal del infanticidio: la obtención de un reconocimiento, el borrar la imagen poco honrosa de una persona que permitió una traición sin tomar revancha.

Medea, por su contexto social, era *nadie*; fue Jasón quien se lo hizo saber. Era necesario dejar atrás esta nominación y ubicarse en un lugar temerario, y la única forma que encontró fue matando a sus descendientes.

Las alusiones a la fama son constantes en la tragedia.

Μη βαρείαν ἔχθοις καὶ φίλοιςιν εὐμενῆ·
τῶν γὰρ τοιούτων εὐκλεέστατος βίος.
Medea: (soy) terrible con mis enemigos
y benévola con mis amigos. Pues la vida de

tales personas es famosa (809-810; Cf. 234).

Aunque Jasón demuestra que Medea era *nadie* para él, contradictoriamente reclama que, gracias a él, en Grecia goza de un prestigio que no tenía en su tierra, lo cual es muy extraño, pues en su país era una princesa y, además, descendiente del Sol.

Ια. πάντες δέ σ' ἤσθοντ' οὐσαν Ἑλληνες σοφὴν
καὶ δόξαν ἔσχες· εἰ δὲ γῆς ἐπ' ἔσχατοις
ὄροισιν ὤκεις, οὐκ ἂν ἦν λόγος σέθεν.

Jasón: Todos los helenos se enteraron que eres sabia y adquiriste renombre. Si habitaras en remotos confines, no existiría tu prestigio (539-541).

El siguiente pasaje resume de una manera muy hermosa lo que la fama significaba para los griegos:

Ια. εἴη δ' ἔμοιγε μήτε χρυσὸς ἐν δόμοις
μήτ' Ὀρφῆως κάλλιον ὑμῆσαι μέλος,
εἰ μὴ πίσημος ἢ τύχη γένοιτό μοι.

Jasón: Que no tuviera oro en mi casa, ni cantara una melodía más bella que la de Orfeo si no hubiera para mi un destino insigne (542-544).

1.4.4. Conclusión

La finalidad al elegir a los hijos como víctima en su venganza quedó establecida en el capítulo anterior: ellos representaban la forma más efectiva de hacer sufrir al padre.

La finalidad que obligó el *pasaje al acto* fue evitar la burla de quienes le habían hecho daño; tal como un héroe, donde el honor es prioritario, donde lo que importa es el reconocimiento.

Μη, σὺ δ' οὐκ ἔμελλες τᾶμ' ἀτιμάσας λέχη
τερπνὸν διάξειν βίον ἐγγελῶν ἐμοί·
Medea: tú, después de haber ultrajado mi lecho,
no ibas a llevar una vida agradable,
después de burlarte de mí (1354-1355).

Fue el reconocimiento, la fama, el que en última instancia motivó el infanticidio.

Pero el precio que pagó por ello es indignante. Jasón la reprueba:

Ιά, οὐκ ἔστιν ἦτις τοῦτ' ἂν Ἑλληνίς γυνή
ἔτλη ποθ'
Jasón: no hay mujer griega que se hubiera
atrevido a esto (1339-1340).

Su empresa la había realizado en nombre de las mujeres. La reivindicación no era sólo para ella, sino que su futura fama la compartirían las demás. Sin embargo, las mujeres que, esperando ese reconocimiento, la habían apoyado en el deseo de matar a la princesa y al rey, se horrorizaron y le retiraron su apoyo, al saber que en la venganza serían incluidos los infantes.

Sin embargo, Medea estaba mostrando una verdad común, que la conciencia no podía aceptar, que ninguna mujer podía admitir.

Χο, μίαν δὴ κλύω μίαν τῶν πάρος
γυναῖκ' ἐν φίλοις χέρα βαλεῖν τέκνοις·
Ἴνώ μανείσαν ἐκ θεῶν...
Coro: he escuchado que antes, una, sólo una mujer
puso su mano en sus hijos amados.
Ino enloquecida por los dioses... (1282-1284).

D. EL INFANTICIDIO SEGÚN EURÍPIDES

Ésta es la misión del teatro:
hacer que el hombre vea su
vida misma en otro.
(Garibay 1992: 93)

Es menester ahora efectuar una lectura de la tragedia de Eurípides, tal como la que realiza el análisis del discurso, el cual "quiere aprisionar el texto a través de una metódica y sistematizada infiltración en sus espacios oscuros o vacíos, en lo "no dicho" que también lo constituye como discurso, con el objeto de poner al descubierto y desenmascarar, pero también comprender, su imprescindible carácter ambiguo, polisémico, intra y extratextual" (presentación de la revista *Discurso*).

"Lo dicho" quedó establecido en la primera parte de este estudio: el contexto social de la mujer, las razones de Medea para cometer el infanticidio, su propósito, etc.

Intentemos ahora desentrañar "lo no dicho".

I. El "Complejo" en el psicoanálisis

En la tercera de las *Cinco conferencias sobre psicoanálisis* dictadas en la Clark University de Worcester, Massachusetts, Freud plantea lo que en aquellos años entendía por el vocablo *Complejo*: "Es de todo punto adecuado llamar 'Complejo', siguiendo a la escuela de Zurich (Bleuler, Jung y otros), a un grupo de elementos de representación investidos de afecto".¹ Freud había retomado esta noción de la obra de C. G. Jung, quien, en sus experimentos de asociación de palabras, había descubierto la repetición de

¹ Freud 1978: 27.

ciertos temas —que él denominó Complejos— ante variadas palabras-estímulo. En una obra titulada *La familia*, Lacan nos amplía tal definición de Complejo: “El Complejo une en una forma fija un conjunto de reacciones que puede interesar a todas las funciones orgánicas, desde la emoción hasta la conducta adaptada al objeto. Lo que define al Complejo es el hecho de que reproduce una cierta realidad del ambiente [...]; el Complejo está dominado por factores culturales; [...] el Complejo corresponde a la cultura, consideración esencial para todo aquél que intente explicar hechos psíquicos de la familia humana”.²

Y más adelante Lacan enumera los que, para él, constituyen los cuatro Complejos esenciales: el Complejo de destete, el Complejo de intrusión, el Complejo de Edipo y el Complejo de castración. Para los efectos de este trabajo me referiré tan sólo al Complejo de Edipo, el cual Freud intuye muy tempranamente. En una carta dirigida el 15 de octubre de 1897 a su entonces gran amigo W. Fliess, Freud le comunica su descubrimiento del Complejo de Edipo: “Ser completamente sincero consigo mismo es un buen ejercicio, un solo pensamiento de validez universal me ha sido dado. También en mí he hallado el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre, y ahora lo considero un suceso universal de la niñez temprana, si bien no siempre ocurre a edad tan temprana como en los niños hechos histéricos. [...] Si esto es así, uno comprende el cautivador poder de *Edipo Rey*, que desafía todas las objeciones que el intelecto eleva contra la premisa del oráculo, y comprende por qué el posterior drama del destino debía fracasar miserablemente [...]. la saga griega captura una compulsión que cada quien reconoce porque ha registrado en su interior la existencia de ella” (Freud 1976: 307).

² Lacan 1978: 26-27.

Años más tarde, Freud nos presenta una versión del Complejo de Edipo mucho más acabada: “El hijo ya de pequeño, empieza a desarrollar una particular ternura por la madre, a quien considera como su bien propio, y a sentir al padre como un rival que le disputa esa posesión exclusiva; y de igual modo, la hija pequeña ve en la madre a una persona que le estorba su vínculo de ternura con el padre y ocupa un lugar que ella muy bien podría llenar. Las observaciones nos fuerzan a aceptar cuán temprana es la edad a que se remontan tales actitudes, que llamamos Complejo de Edipo porque esta saga realiza, apenas moderados, los dos deseos extremos que resultan de la situación del hijo varón: matar al padre y tomar por esposa a la madre” (Freud 1978: 189).

Resumamos: el Complejo es un conjunto organizado de ideas que determinan la conducta en una situación social específica. Añadamos que el Complejo es un producto social y, habitualmente, inconciente. Estudiemos ahora su relación con Medea.

1.1. El *Complejo de Medea*

Como pudimos apreciar en la enumeración de los Complejos planteada por Lacan, en el psicoanálisis se nos presenta una serie de Complejos que se juegan en la temprana infancia, en la época en la cual se constituye el sujeto como tal. Sin embargo, a lo largo de la vida ocurre otro momento igualmente significativo y que coloca al sujeto en una posición novedosa: la coyuntura en la cual la mujer se hace madre.

El presente estudio intenta postular la existencia de lo que denominaremos el *Complejo de Medea*, el cual entendemos como el conjunto de sentimientos

ambivalentes, odio y amor, que se presenta en la mujer en algún momento de su vida de madre.

Este conjunto de sentimientos ambivalentes conlleva a la constitución de un deseo de aniquilación de los hijos. Pues, si bien es cierto que el amor hacia los hijos es natural en una madre, no es menos verdadero que una parte de su ser le solicita realizar una función ajena a la que su naturaleza y, por consiguiente, su cultura, le ha asignado desde tiempos inmemoriales.

Las Amazonas, que mataban a sus hijos y realizaban todas las actividades socialmente consagradas a los varones, encarnaban esta inconformidad materna.

Algunos estudiosos de la obra de Eurípides han colegido, aunque no desarrollado, la presencia de este Complejo en *Medea*.

Para Easterling, "La hechicera bárbara con una historia criminal que puede ser un monstruo debe concebirse como un personaje trágico, un paradigma, en cierto sentido, de la humanidad" (1977:179).

Knox, por su parte, indica que "la *Medea* no es ni feminista ni misógina, sino una tragedia acerca de los problemas que son de las mujeres y ocasionados por las mismas" (citado por Foley 1989:82).

Jaeger apoya esa apreciación indicando que Eurípides simpatiza con Medea "en parte porque considera deplorable el destino de la mujer, [...] eclipsado por el resplandor del héroe masculino, cuyos hechos y fama son los únicos dignos de alabanza" (1989: 314).

Para terminar, reformulemos el Complejo de Medea: es el deseo de aniquilación, por parte de las madres, de sus hijos, deseo que se resuelve en una batalla interna entre sentimientos contrarios, donde el objetivo es obtener reconocimiento social de una manera alternativa a la biológicamente determinada.

Esta batalla interna da lugar a varios tipos de reacción. No es lo mismo tener tan sólo el deseo —inconciente— de matar a los hijos, que asesinarlos en la realidad.

I.1.1. Las manifestaciones del Complejo de Medea

Entre las diosas del panteón griego encontramos a Hera, la esposa; Demeter, la madre; y Artemis, la mujer que rechaza tanto el matrimonio como la maternidad.
(King 1989: 110)

a. La forma neurótica: la madre abnegada

En nuestra cultura, la presentación más común del Complejo que postulamos aquí es la de la madre que reprime sus deseos infanticidas inconcientes y se comporta como una mujer que sólo nació para ser madre. Cuando el deseo criminal es muy potente, la represión se hace más fuerte, generando la madre sobreprotectora.

La madre sobreprotectora, según Freud, presenta dicha conducta hacia sus hijos como una reacción (la "formación reactiva") ante la presencia del deseo de aniquilación de los mismos. Tal deseo es inconciente. Sabemos de su existencia debido a la presencia de la sobreprotección. Por ejemplo, es el caso de aquella madre que impide a su niño realizar una actividad tan simple como subirse al triciclo, arguyendo que "podría matarse"; ahora bien, ¿quién está pensando en la muerte? Obviamente, la madre. Como indica Pichon-Rivière: "lo más temido es lo más deseado" (1973: 19).

b. La forma psicótica: el héroe encarnado

La infanticida reactualiza el mito, abandona el Complejo de Medea, en la medida en que, para ella, ya no se trata del deseo inconciente de matar a los hijos —el Complejo— sino de su realización concreta.

Así como la obra *Edipo Rey* realiza los dos deseos extremos que resultan de la situación del hijo varón, matar al padre y tomar por esposa a la madre, la *Medea* encarna también el extremo del Complejo: matar a los hijos.

Como quedó establecido, el Complejo de Medea es la manifestación de un conjunto de deseos, pero simples deseos.

En esta segunda forma, la madre supera el límite: los realiza. Para ella, ya no se trata de deseos sino de realidades.

Y ello ocurre así, porque el psicótico, señala Lacan, es riguroso.

En la realidad hay muchas Medeas, en el sentido de que el número de madres infanticidas es considerable en el mundo moderno: Elvira Luz Cruz, la señora Mijangos (de Querétaro), entre los casos más sonados, ejemplifican esta posición.

Easterling, en su artículo sobre el infanticidio en la Medea de Eurípides, se sorprende al conocer las estadísticas de los asesinatos —en Inglaterra—, cuyas víctimas son niños, donde los asesinos, en un elevado porcentaje, son los padres mismos (1977:186).

Otro modo de matar a los hijos es la realización de abortos o, incluso, el uso de métodos anticonceptivos, pues de alguna manera se está actuando el deseo de que no existan.

c. La tercera opción: la armonía héroe-madre

Algunos movimientos de liberación femenina que se han desarrollado en el curso de este siglo, después de haber pasado por un periodo de lucha especular contra el hombre, han abierto una tercera vía para la realización de la mujer. Aquella en la cual la mujer puede, sin renunciar a su trascendencia en la maternidad, realizarse asimismo como ser humano que se aboca a sus proyectos y los culmina hasta donde sus fuerzas se lo permiten; donde los hijos no son un estorbo para su realización, sino que la complementan.

Para terminar, rescatemos, a partir de la tragedia que hemos analizado, la lucha existente entre un lado masculino y uno femenino, tal como se presenta en Medea, y que existe en toda mujer, para así volver a plantear las tres distintas formas en que se manifiesta el Complejo de Medea en las madres.

Al hablar del elemento masculino, estamos refiriéndonos a las características que socialmente se han atribuido al hombre (realización personal, capacidad de empresa, arrojo, etc.) y, cuando hagamos referencia al elemento femenino, estaremos haciendo alusión a los atributos que socialmente, y a través de los siglos, se le han imputado a la mujer (ser sumisa, abnegada, obediente, etc.).

En la primera manifestación del Complejo —la neurótica—, la madre quisiera, de manera inconciente a veces, ser más que una madre, poder hacer más que encargarse del cuidado de sus vástagos; para ello, requeriría desaparecerlos, aniquilarlos. Ahora bien, la sola idea resulta incompatible con su conciencia, por lo cual reprime ese tipo de pensamientos “ambiciosos”, en los cuales ella es un ser que vive su vida. La batalla entre

su lado masculino y el femenino lo gana, obviamente, este último. Lo cual la conduce a realizarse sólo a través de su función biológica.

En la segunda figura del Complejo, el triunfo corresponde al lado masculino. Si lo que la mujer desea es realizarse, y su función materna no se lo permite, entonces hay que acabar de raíz con el “problema”. No cualquier mujer lo hace, necesita verse afectada por una locura social, como la que envolvió a Medea.

La tercera figura pretende lograr un equilibrio entre las dos fuerzas: por una parte, la mujer tiene hijos, pero que no ve en ellos la única manera de trascender, por lo cual se lanza, al mismo tiempo, a las tareas de realizar su proyecto en otros ámbitos de la vida.

Medea, en algún momento de la tragedia, consideró esta postura:

Μη. Χαίρετω βουλευματα
τὰ πρόσθεν. ἄζω παῖδας ἐκ γαίης ἐμούς.
Medea: Adiós a mis proyectos anteriores.
Llevaré a mis hijos fuera del país (1044-1045).

Es menester, entonces, que cada mujer se interrogue a sí misma sobre sus deseos oscuros, sin rechazarlos de antemano, sino entenderlos y así poder actuar en consecuencia. De esta reflexión dependerá el curso de nuestra vida.

II. Conclusión

No es una empresa sencilla reconocer la presencia de los deseos propios del Complejo; Freud mismo indicaba que los espectadores del *Edipo Rey* de

Sófocles reaccionaban con esa mezcla de atracción y repulsión ante la representación teatral, a causa de su propio Complejo de Edipo:

“Cada uno de los oyentes fue una vez en germen y en la fantasía un Edipo así, y ante el cumplimiento de sueño traído aquí (en la puesta en escena) a la realidad objetiva retrocede espantado, con todo el monto de represión que divorcia a su estado infantil de su estado actual” (Freud 1976: 307).

De la misma manera ocurrió con los espectadores de la *Medea* de Eurípides, quienes “retrocedieron espantados” ante la verdad puesta en escena.

Es entendible, pues, que a este gran trágico griego se le creara la fama de misógino: “Es la venganza que suelen dar a quien les descubre su complicado interior y lo saca a los ojos del mundo” (Garibay 1992: 93).

Para Jaeger, Eurípides es el primer psicólogo entre los poetas de la Antigüedad: “Es el descubridor del alma en un sentido completamente nuevo, el inquisidor del inquieto mundo de los sentimientos y las pasiones humanas” (1989: 320).

De ahí que al público —Coro y espectadores— resultara tan terrible el acto cometido por Medea, pues les revelaba su propia verdad.

E. CONCLUSIONES

El presente estudio tuvo como objetivo principal establecer el motivo que llevó a Medea a matar a sus hijos. A mi parecer, el motivo es doble; es decir, por un lado hay un motivo totalmente explícito en la obra, y por otro, uno que no aparece abiertamente. La parte del trabajo llamada "El infanticidio según Medea" analiza lo referente al primero de ellos, al que está dicho. No había que buscar mucho, Medea misma lo dice: asesinó a sus descendientes, porque representaban la vulnerabilidad del padre, cuyo futuro dependía de ellos.

Sin embargo, a mi parecer, las razones que se muestran de manera clara, no son las más importantes o, por lo menos, no las únicas. Debemos buscar lo no manifiesto, para entender en su totalidad los actos humanos.

La segunda parte, "El infanticidio según Eurípides", tuvo como fin reflexionar acerca del motivo inconsciente del crimen. A Medea, la pasión (entendida como impulso) la dominó por encima de su razón. Ahora bien, el psicoanálisis ha mostrado que detrás de toda pasión siempre existe un deseo oculto.

Decir que Medea mató a sus hijos para vengarse de Jasón es una solución simplista. En la obra, Medea dudaba entre cometer o no el infanticidio. Pretender que Jasón fue el único responsable implica olvidar el deseo de Medea puesto en juego en su acto. Considero que Medea deseaba, sin saberlo, deshacerse de esos niños, con lo cual nos muestra la inconformidad con su papel social materno en la cultura en la que vivía.

En la primera parte de esta tesis, se presentaron los elementos que nos permitieron ubicar a Medea en su contexto social, y con ello entender el

infanticidio que se presenta en la obra de Eurípides. Dicho contexto social colocaba a la protagonista en una posición poco ventajosa en el mundo griego: era extranjera, mujer y, según algunos autores, concubina.

A través de un análisis de tipo lingüístico, pudimos darnos cuenta de que el nombre de Medea resumía en su significación dada por la resonancia, su contexto social: era *nadie*, y a la vez, poseía tanto un marcado "carácter masculino", como el apoyo de los dioses.

Ella logró dejar atrás la primera connotación, gracias a la virilidad implícita también en su nombre, además de que tenía la convicción de estar protegida por las divinidades, lo cual nos remonta a su linaje. La conciencia de este linaje, olvidado por todos, le permitió no conformarse con las circunstancias y pensar en la venganza contra los que la ultrajaron.

Su acción sin igual tenía como propósito alcanzar una reputación que le era negada por su esposo y por la sociedad corintia. Y lo logró a tal grado que, a través de los siglos, ha sido el centro de atención de los humanistas.

En la segunda parte del estudio, que se deriva de la anterior, propusimos un universal llamado "Complejo de Medea". Dicho Complejo muestra fundamentalmente el deseo inconciente que existe en toda madre de aniquilamiento de los hijos.

Este deseo puede actuarse —también inconcientemente— de tres distintas maneras (la neurótica, la psicótica y "la tercera opción"), que son determinadas por una lucha interior de la madre entre su ansia de ser reconocida como alguien con una vida que va más allá de sus funciones de madre, y los sentimientos maternales que la conducen a concebir al hijo como la única manera posible de trascendencia. En Medea la manifestación del Complejo fue la que denominamos "la manifestación psicótica", donde predomina el factor varonil.

Finalmente, la intención de la tesis en conjunto es replantear el papel de la mujer en la sociedad, estando concientes de que su situación “de inferioridad” es también producto de su conformismo, de su goce ante la subyugación.

Es necesario reconocer que el ser humano puede desarrollar un proyecto de vida propio, sin que los hijos sean un impedimento para lograrlo.

Más que rechazar, de entrada, la existencia de este Complejo, es menester reflexionar acerca de él y dejar atrás cualquier culpa, pues los deseos no son actos.

A cada quien le corresponde buscar la armonía de su ser y decidir actuar en consecuencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFORD, Fred. "The psychoanalytic theory of Greek Tragedy" en *American Journal of Philology*. Vol 115, No. 3, 1994.
- ALLOUCH, Jean. *213 ocurrencias con Jacques Lacan*. SITESA, México, 1992
- *Marguerite ou l' Aimée de Lacan*. Paris, EPEL, 1990.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. México, UNAM, 1983.
- BACHOFEN, Johann Jakob, *Mitología arcaica y derecho materno*. Barcelona, Anthropos, 1988.
- BENVENISTE, Emile. *Problemas de lingüística general*. México, SXXI, 1974.
- BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México, Porrúa, 1985.
- *Alusión, referencialidad, intertextualidad*. México, UNAM, 1996.
- BETTINI, Maurizio. *Lo straniero. Ovvero l' identità culturale a confronto*. Roma, Gius, 1992.
- BLAKE TYRRELL, William. *Las amazonas*. México, FCE, 1989.
- CAMERON, Averil et Amélie Kuhrt (edits). *Images of Women in Antiquity*. Detroit, Wayne State university Press, 1993.
- CANTÚ CORRO, José. *La mujer a través de los siglos*. México, Imprenta Acción moderna mercantil, 1938.
- CELAN, Paul. *Amapola y memoria*. Madrid, Hiperión, 1981.
- CLERC, Michel. *Les metèques atheniens*. New York, Arno, 1979.
- CONSTANTOPOULOS, Michel. *La tragédie de l' inconscient*. Paris, Arcanes, 1995.

- COOLE, Diana H. *Women in political theory*. Brighton, Sussex, Wheatsheaf books Ltd, 1988.
- DESCARTES, René. *Las pasiones del alma*. México, CNCA, 1993.
- DICKINSON, H. *The greek view of life*. Londres, 1886.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Barcelona, Teorema, 1985.
- DIODEGENES LAERTIUS. *Lives of eminent Philosophers*. Cambridge, Harvard University Press, 1970.
- DUBY, Georges. (ed.). *Historia de las mujeres*. Madrid. Taurus, 1991.
- EASTERLING, P. E. "The infanticide in Euripides' *Medea*" en *Classical studies*, Vol. XXV. Cambridge, 1977.
- EURÍPIDES, *Medea*. London, Oxford University Press, 1973 (ed. Alan Elliot).
- *Medea*. Torino, Società editrice internazionale, 1938 (comentario de Angelo Taccone).
- *Tragedias*. México, REI, 1993 (ed. Juan Antonio López Férrez).
- *Théâtre complet 2*. Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- FERICGLA, Josep M. *Envejecer*. Barcelona, Anthropos, 1992.
- FESTUGIÈRE, A.J. *L'essence de la tragédie grecque*. Paris, Aubier-Montaigne, 1969.
- FLACELIÈRE, Robert. *Love in Ancient Greece*. New York, Crown Publisners, 1962.
- FOLEY, Helene. "Medea's Divided Self" en *Classical Antiquity*, Vol. 8, No. 1, California, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es un autor?* Tlaxcala, textos mínimos, 1985.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Vol. I, Bs. As. Amorrortu, 1976.
- Vol. XV-XVI, Bs. As. Amorrortu, 1978
- Vol. II, Bs. As. Amorrortu, 1980.

- GAGNEPAIN, Jean. *Les noms grecs en -oç et en -a*. Paris, C. Klincksieck, 1959.
- GALIS, Leon. "Medea's metamorphosis" en *Eranos*, XC, 1992.
- GARIBAY, Ángel Ma. *Teatro helénico*. Toluca, IMC, 1992.
- GASTELUM, Bernardo. *El Sino de la Mujer*. México, Imprenta Mundial, 1934.
- GAUTHIER, Philippe. *Symbola. Les étrangers et la justice*. Paris, Nancy, 1972.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis. "La épica helenística", en *Estudios sobre el mundo helenístico*. Universidad de Sevilla, Anales de la Universidad Hispalense. Serie: Filosofía y Letras, No. 8, 1971.
- GLOTZ, Gustave. *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*. Paris, Hachette, 1906.
- *La ciudad griega*. México, UTEHA, 1957.
- GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*. Barcelona, Ariel, 1984.
- GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Bs. As., México, Paidós, 1986.
- GRUBE, Georges.M.A. *The drama of Euripides*, London, Methuen, 1941.
- HARDWICK, Lorna. "Ancient amazons-heroes, outsiders or women?" en *Greece & Rome*, Vol. XXXVII, No. 1, Oxford, 1990.
- HERODOTO. *Historias*. México, UNAM, 1984.
- HOMERO. *Odisea*. México, REI, 1992.
- JACKOBSON, Roman. *Essais de linguistique générale*. Paris, Minuit, 1963.
- JAEGER, Werner. *Paideia*. México, FCE, 1989.
- JUST, Roger. *Women in Athenian Law and Life*. New York, Routledge, 1989.

- KNOX, Bernard. *Word and action. Essays on the Ancient Theater*. London, The Johns Hopkins University Press, 1979.
- LACAN, Jacques. *Seminario Les Ecrits techniques de Freud. (1953-1954)* inédito.
- *Seminario de La identificación. (1960-1961)* inédito.
- *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.
- *Seminario Le Sinthome. (1976-1977)* inédito.
- *La familia*. Bs. As., Argonauta, 1978.
- *De la psicosis paranoica en su relación con la personalidad*. México, SXXI, 1983.
- LACEY, Walter. *The family in classical Greece*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1989.
- LEÓN, Fray Luis de. *De los nombres de Cristo*. Madrid, Cátedra, 1986.
- LESKY, Albin. *Historia de la literatura griega*. Madrid, Gredos, 1986.
- LICHT, Hans. *Vida sexual de la antigua Grecia*. Madrid, Ediciones Felmar (Abraxas), 1976.
- LIDDELL, Henry. (comp.). *Greek English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1968.
- LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio. *Historia de la literatura griega*. Madrid, Cátedra, 1986.
- MACDOWELL, Douglas. *The law in classical Athens*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1991.
- MEZZABOTTA, M.R. "Jason and Orpheus — Euripides 'Medea', Verse 543" en *American Journal of Philology*, Vol. 115, No. 1-2, 1994.
- MOSSÉ, Claude. *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid, Nerea, 1991.
- MURRAY, Gilbert. *Eurípides y su tiempo*. México, FCE, 1966.
- PICHON RIVIÈRE, E. *El proceso grupal*. Bs. As., Nueva Visión, 1980.

- PIGEAUD, Jackie. *La maladie de l'ame*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- PLATÓN. *Las Leyes*. Madrid, Aguilar, 1981.
- *Cratilo*. México, UNAM, 1988.
- POWELL, Anton. *Euripides. Women and sexuality*. London, Routledge, 1990.
- RACHET, Guy. *La tragédie grecque*. Paris, Payot, 1973.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco. *Fiesta, comedia y tragedia*. Barcelona, Planeta, 1972.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La tragédie grecque*. Paris, Presses universitaires de France, 1973.
- ROSSI, Amato. *Donne, prostituzione e immoralità nel mono greco e romano*. Roma, Lucarini, 1979.
- RUIZ, Elisa. *La mujer y el amor en Menandro*. Barcelona, El Albir, 1981.
- TABOADA, Hernán. "En torno a las Amazonas: mito, etnografía, utopía y mujeres" en *Nova Tellus* 8, México, UNAM, 1990.
- TAMAYO, Luis. *La temporalidad del psicoanálisis*. México, Universidad de Guadalajara, colección Fin de Milenio, 1989.
- TAPLIN, Oliver. *The stagecraft of Aeschylus: the dramatic use of exits and entrances*. Oxford, Clarendon, 1977.
- VERNANT, Jean Pierre. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid, Taurus, 1987.
- VILCHEZ, Mercedes. *El engaño en el teatro griego*. Barcelona, Planeta, 1976.
- VILTARD, Mayette. *Action du publique dans le psychanalyse*. Littoral 17, Toulouse, Eres, 1985.

ÍNDICE

	pag.
A. INTRODUCCIÓN	1
B. EL MITO	4
C. ANÁLISIS. EL INFANTICIDIO SEGÚN MEDEA	8
I.1. EL ELEMENTO LINGÜÍSTICO	9
I.1.1. El nombre propio	9
a. El nombre entre los griegos	10
b. Μήδεα en la tradición	13
c. Una nueva interpretación: la resonancia	14
<i>El pronombre μήδεα</i>	16
<i>El sustantivo μήδεα</i>	18
I.1.2. Conclusión	20
I.2. EL ELEMENTO SOCIAL	21
I.2.1. La extranjera	21
I.2.1.1. Los metecos	22
a. Derechos	23
<i>Isotelia</i>	23
<i>Proxenia</i>	24
I.2.1.2. Los griegos ante los extranjeros	25
I.2.1.3. El extranjero en otras tierras	27
I.2.1.4. Conclusión -	28
I.2.2. La mujer	30
I.2.2.1. Las categorías	31
a. Cortesanas	31
b. Concubinas	32
c. Esposas	34
<i>Su función</i>	34
<i>Los Deberes</i>	36
<i>Los Derechos</i>	37
<i>Dependencia</i>	39
I.2.2.2. Atributos femeninos	40
I.2.2.3. Las Amazonas	43
I.2.2.4. Conclusión	45
I.2.3. El matrimonio	47

	pag.
a. Legitimidad	48
b. La infidelidad	50
c. El divorcio	53
d. La relación Medea-Jasón	54
e. Conclusión	56
I.3. La venganza	58
I.3.1. Los hijos	59
a. Para el padre	60
b. Para la madre	63
c. La legitimidad	64
d. La exposición	66
e. Para Jasón	67
f. Para Medea	69
I.3.2. El infanticidio	71
a. La víctima	71
b. El plan	72
c. El <i>pasaje al acto</i>	78
I.3.3. Conclusión	83
I.4. El narcisismo: motor del <i>pasaje al acto</i>	86
I.4.1. El público	86
I.4.2. El narcisismo	89
I.4.3. Objetivo final: el reconocimiento	92
I.4.4. Conclusión	93
D. EL INFANTICIDIO SEGÚN EURÍPIDES	95
I. El "Complejo" en el psicoanálisis	96
I.1. El <i>Complejo de Medea</i>	98
I.1.1. Las manifestaciones del Complejo de Medea	100
a. La forma neurótica: la madre abnegada	100
b. La forma psicótica: el héroe encarnado	101
c. La tercera opción: la armonía héroe-madre	102
II. Conclusión	103
E. CONCLUSIONES	105
BIBLIOGRAFÍA	109