

**Euménides y Medea: El rol de la mujer y la
stásis en la política trágica**
**Eumenides and Medea: the role of women and
stasis in tragic politics**

Daniela Cápona González^φ
Universidad de Chile
dcapona@gmail.com



Recepción: 12-04-2016 **Aceptación:** 18-10-2016

Resumen: En el presente ensayo, se pretende elaborar una lectura a partir de la imagen de la mujer en la Grecia Antigua, a partir de la tragedia, particularmente en dos personajes: las euménides/erinyas y Medea. Esta lectura se aboca a generar un análisis sobre la consideración del espacio y el conflicto, tomando como base los análisis de Nicole Loraux sobre la stásis, para dar pie a una posible política trágica.

Palabras clave: Tragedia – Stásis – Espacio – Tanatología – Política

Abstract: This essay aims to build up a clear picture of women's image in Ancient Greece based on the analysis of tragedy, particularly, in two characters: Eumenides/ Erinyes and Medea. This interpretation focuses in generating an analysis of the consideration of space and conflict, taking as a starting point the work of Nicole Loraux about stásis, so that a reflexion about the possibility of tragic politics is made.

Keywords: Tragedy – Stásis – Space – Thanatology – Politics

^φ Licenciada en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Estudiante de Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile. Becaria CONICYT Magíster nacional y Becaria de la Fundación Volcán Calbuco.

La figura de lo femenino en el ámbito griego siempre ha estado ligada a un no-pensamiento o mejor aún, a un no-discurso en la esfera política de los textos que podríamos tildar de académicos, se trata de una carencia en cuanto su estatuto ontológico ha sido puesto en cuestión desde la *Teogonía* y *Trabajos y días* de Hesíodo con la construcción de Pandora. Acusando la lejanía del mundo griego, y respetando el ejercicio histórico, la siguiente investigación se presta a una gestualidad interpretativa que, en la lejanía, ve retrospectivamente un ejercicio que se presta a consideraciones contemporáneas respecto de la *stásis* y lo trágico. En el horizonte de la tragedia la mujer adquiere un rol principal en ciertas obras, la cual, aun cuando no tenga propiamente tal ciudadanía y es caracterizada la más de las veces inmolándose o reduciéndose a lo privado, encuentra figuras que permiten un análisis de una feminidad que se ofusca a ser relegada al *oĩkos*, dando origen al sentimiento trágico y tornando el prototipo de lo femenino de la sumisión a la del conflicto, que muchas veces es leído como locura en sentido peyorativo. La hipótesis que se plantea se enfoca en dos personajes: las Erinias/Euménides de Esquilo y Medea de Eurípides. Siguiendo la lectura de Nicole Loraux entorno al concepto de *stásis*, lo que se pretende, a modo de posible análisis, es revisar la figura de lo femenino en su transición desde lo privado a su politización en virtud de la conflictualidad trágica que en ellas se embarga. En virtud de esto, lo trágico en su dimensión conflictiva pondría en evidencia no sólo una crítica a su contexto histórico, sino además una reconsideración del orden racional que ha imperado a partir de la imposición de la razón como *lógos* y el antropocentrismo. Tal como Loraux precisa, el conflicto como parte connatural de lo político, se evidencia en la tragedia, de allí su carácter peligroso y su cierto bajo perfil a nivel filosófico –cuestión explícita en en el caso de Platón, al excluir la tragedia de su *República*- o reducción a tópico

Euménides y Medea: El rol de la mujer y la stásis en la política trágica

literario. En este sentido, el marco metodológico que seguirá la investigación se centrará en tres puntos: i) el estatuto de lo femenino y la posibilidad de una lectura tanatológica en Grecia a partir del mito prometeico de Hesíodo, ii) análisis de lo femenino y la *stásis* en: *Las Euménides* y *Medea*, para finalizar con iii) estudio de la *stásis* en el cambio de la modernidad al mundo contemporáneo, teniendo en consideración a autores como Walter Benjamin, Roberto Esposito y Giorgio Agamben.

1.- Humanidad, femeneidad y tanatología: Prometeo y Pandora en la conformación del imaginario griego

No es necesario indicar la importancia de la *Teogonía* y *Trabajos y días* de Hesíodo en la cosmovisión e imaginario griego, este texto fundacional configura el horizonte de comprensión en virtud del cual Grecia pudo erigir no sólo su mitología, sino la forma en la cual se había consolidado la mentalidad y vida cotidiana del griego común. En este primer texto, podría analizarse su rol antropogénico con ocasión del mito prometeico, que tendrá eco en la posteridad en obras como la tragedia de Esquilo *Prometeo encadenado*, así también como menciones en el *Protágoras* de Platón y en *Las aves* de Aristófanes.

Si remitimos a la etimología *Prométheia* en griego, alude a la previsión, precaución e incluso prudencia y consideración; el sustantivo contrario, *Epimétheia*, refiere a la reflexión tardía y en su adjetivación, refiere al prudente, y avisado (Lidell & Scott, 1958; Yarza, 1954), teniendo ambos nombres la referencia a la diosa Metis que encarna la sabiduría y el consejo, siendo caracterizada en ciertas obras como madre de ambos. Los hermanos designan en su uso lingüístico y existencial caracteres contrarios que son complementarios, la estupidez como complemento de la astucia (Vernant, 2003); a partir de esto Karl Kerényi abre la posibilidad de que se tratase de un único ser híbrido o de una pareja de gemelos mitológicos (2011, p.45). La sagacidad de Prometeo causará su primer error al intentar engañar a Zeus con la repartición de un buey en sacrificio. La cólera del dios,

hace que les quite a los hombres el fuego. Su segundo error es robar ese fuego, tras lo cual Zeus pide a Hefesto construir a Pandora. Esta "imagen con apariencia de casta de doncella" (Hesíodo, 2006, p.36) es la que envía a los hombres con todos los males y la que recibe dones de todos los dioses, de allí su etimología: *Pandôra*, la que da todo o toda clase de regalos (sean buenos o malos), fecunda, epíteto de la Tierra (Lidell & Scott, 1958).

Aquí radican tres aspectos esenciales producto de la sagacidad prometeica: en primer lugar, la aparición de Pandora como mujer en oposición a los hombres; en segundo lugar, tras el robo del fuego, Zeus esconde toda *bíos*, configurando para el hombre simultáneamente, un cierre y una apertura: la *bíos* reducida a *zoé*, pero al mismo tiempo -y este es el tercer punto-, la humanidad en tanto historicidad y civilización. A partir de esta visión panorámica se puede efectuar una lectura antropogenética y tanatológica que pone en cuestión la politicidad griega, y es por ello que estos tres puntos serán analizados a continuación.

Pandora y la femeneidad constructa: escisión y tanatología.

La construcción de Pandora arriba otro hecho particular: el hombre cambia su uso lingüístico y se profiere a sí mismo de ahora en adelante como *andrós*. En griego hay un uso preciso de los términos en virtud de los cuales los hombres lograban definirse a sí mismos, la palabra utilizada antes que *ánthropos* (el uso genérico de hombres) y *andrós* (como lo masculino opuesto a lo femenino), implica una comprensión primigenia: el hombre griego se define por su mortalidad en contraposición a la inmortalidad divina. Hesíodo relata la ruptura de la vida en comunión con los dioses con el mito prometeico, en virtud del cual, el hombre es relegado a otra era: la de hierro. En este sentido, Nicole Loraux precisa:

Si se observa con George Dumézil que para la mayoría de las lenguas indoeuropeas el hombre es el <<terrestre>> (por ejemplo, en latín: *homo*, de *humus*) antes de ser <<el mortal>>,

Euménides y Medea: El rol de la mujer y la stásis en la política trágica

la elección griega por la mortalidad es más que una preferencia lingüística: una afirmación tranquila (?) y sin eufemismo. (2007, p.12)

Cabe destacar que esta definición no se reduce al hecho que la única certeza del hombre es la muerte, sino, más allá de eso, se configura un horizonte tanatológico que, para utilizar palabras de Heidegger, hacen del hombre un ser-para-la-muerte. Es decir, en ocasión de la escisión de ambas esferas, la mortalidad vendrá a ser una definición reactiva por el vínculo perdido, estableciendo una comprensión tanatológica de la existencia, de allí la instauración del sacrificio como forma de sublimar la pérdida de esta relación. Bernard Stiegler realiza un análisis de este mito aludiendo a que el hombre, en cuanto esencialmente mortal una vez roto el vínculo con lo divino, va a ser un ser sin cualidades, y tendrá que crear para poder llenar ese vacío. Para Stiegler, es en el no-ser inmortal que el hombre se aprehende como humano y por ende, fija en el orden óptico su alteridad en virtud de generarse a sí mismo de forma plena en la pró-tesis, en cuya evolución corre paralela la evolución humana. El hombre deviene y es deviniendo, no hay origen ni fin sino carencia originaria. Es con la pró-tesis que se inventa el hombre, al mismo tiempo que él la crea a ella en un proceso co-creativo: “Religión, palabra, política, invención; todo eso no es más que el efecto esencial de la carencia de origen. Lo esencial es el accidente, la ausencia de cualidad” (Stiegler, 2002, p. 284). Sólo siendo el hombre un ser sin cualidades comparece la humanidad. Esta misma idea es la que parece expresar Esposito al plantear los fundamentos de la *communitas*:

He aquí la cegadora verdad que guarda el pliegue etimológico de la *communitas*: la cosa pública es inseparable de la nada. Y nuestro fondo común es, justamente, la nada de la cosa. Todos los relatos sobre el delito fundacional [...] que acompañan como un oscuro contrapunto la historia de la civilización, no hacen otra cosa que citar de una manera metafórica el *delinquere* –en el sentido técnico de <<faltar>>, <<carecer>>- que nos mantiene juntos. La grieta, el trauma, la laguna de la

que provenimos: no el Origen sino su ausencia, su retirada. El *munus* originario que nos constituye, y nos destituye, en nuestra finitud mortal. (2012, p. 33-34)

La comunidad se funda por una carencia originaria que es la finitud. Ahora bien, y retornando al tema principal, la tanatología como horizonte de comprensión, va a venir a ser completada por el mito prometeico con la figura de Pandora. En el mito, se nos presenta el carácter virtual de la humanidad de la mujer, no sólo en virtud de su carácter constructo a partir de la tierra, sino, además, por su caracterización como simulacro. En ella todo es un parecer, y por ende, ontológicamente podría deducirse que si en ella no hay esencialmente un ser tras la manifestación de ese parecer: ella es la paradoja del artificio que posee a la vez, realidad y apariencia. Las palabras utilizadas por Hesíodo son precisas: “*Modeló de tierra* el ilustre Patizambo *una imagen con apariencia* de casta doncella, por voluntad del Crónida” (2006, p.36). A esto se le suma su caracterización en *Trabajos y días*: “ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales” (2006, p. 65). La humanidad de la mujer está puesta en juego. Este mito se configuraría como mito de origen que esconde en él, el sentimiento de lo trágico:

El mito de Pandora es tal vez el único mito de origen que se impuso sin contestación y sin rival en la tradición griega, hasta tal punto el *géno*s de las mujeres es en Grecia portador de la desdicha y la muerte de los hombres: en una palabra, de lo trágico. (Loraux: 2007, p. 18)

Esta particular visión de la mujer, extendida en la cultura helénica, demuestra al mismo tiempo el estatuto social y político que a ella le era reservado: la no ciudadanía, la remisión al ámbito de lo privado, es decir, del *oïkos*, aquella que padece mientras que al hombre ciudadano expuesto en la esfera pública, era siempre y

Euménides y Medea: El rol de la mujer y la stásis en la política trágica

eminentemente, un *zoon politikón*, un agente activo que en su capacidad discursiva exponía su *lógos*.

Bíos y zoé, el marco reductivo del hombre

En la narración del mito prometeico, Hesíodo en una sola frase expresa la escisión entre dioses y hombres: “Y es que oculto tienen los dioses el sustento a los hombres” (2006, p. 65). Esto adquiere relieve tomando consideración el análisis que realiza Giorgio Agamben en su *Homo sacer*, en el cual efectúa una investigación respecto de la diferencia entre *bíos* y *zoé* como términos que expresan la vida, pero de distinta manera, la vida cualificada contra la nuda vida. En virtud de lo planteado, se podría hacer el ejercicio de plantear la siguiente hipótesis: el mito prometeico no sólo funda la femeneidad y su imaginario, sino además una diferenciación cualitativa respecto de los modos de existencia y lo político, patentada en los pasos desde la era de oro a la de hierro. Pasos que expresan la degradación de las épocas, caracterizadas en metales; en la edad de oro el hombre vivía como los dioses, sin necesidad de trabajar puesto que la *bíos* brotaba de la tierra, mientras que la de hierro, última en esta escala de degradación, es caracterizada como aquella llena de fatigas y miserias, producto del trabajo y del designio de los dioses. No se trata solamente de la caja de Pandora, sino lo que la mujer en cuanto tal implica en la constitución de ese mito e imaginario.

Agamben puntualiza la situación del mundo clásico en esta consideración de los hombres: “No obstante, en el mundo clásico, la simple vida natural es excluida del ámbito de la polis en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva, en el ámbito de la *oikos* (Pol. 1252a, 26-35)” (2010, p. 10). El cambio acontece en la modernidad con la biopolítica. La introducción de la nuda vida en la polis, es lo que permite este giro: “el ingreso de la *zōé* en la esfera de la polis, la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del

pensamiento clásico” (2010, p. 13). Sin embargo, Agamben no reflexiona en este punto, desde las tragedias y lo mitológico que ellas entrañan. La aparición de Pandora introduce a la mujer en el centro de la *polis*, viene a ser una revolución –en sentido laxo- de los lazos establecidos en la comunidad, por tanto, remece la politicidad propia de ese mundo. No se trata sólo de Pandora, sino de las Erinias, Euménides y Medea –por mencionar los casos a analizar- , pues ellas desbordan el ámbito del *oîkos*. Ellas politizan al *oîkos* y lo hacen implosionar en un problema político, de allí que ellas, consideradas en calidad de vida biológica, alteran el orden espacial de la ciudad en el registro de lo público y lo privado.

Zeus quitó toda *bíos* y redujo a los hombres como nuda vida, sin embargo, la antropogénesis descrita en el acápite superior, permite seguir la lectura de Stiegler: el hombre sin cualidades, el hombre biológico ha de construir como pró-tesis aquello que perdieron con la desvinculación del mundo divino, el hombre político no es un hecho natural sino constructo. Por ende, el *zoon politikón* aristotélico y su existencia cualificada se origina tanto por la consideración de una antropogénesis en virtud del ser-para-la-muerte y de la consideración de la mujer. Pandora dividirá el espacio de la ciudad en público y privado, establecerá el trabajo forzoso y el matrimonio: con ella la ciudad se contornea como urbe y es posible cartografiar los ámbitos de acción de cada género. Es este horizonte el cual erosiona la *stásis* y la figura femenina en la politicidad del sentimiento trágico.

Historicidad y antropogénesis.

La pregunta que subyace a esta comprensión es la de antropogénesis, ¿a qué se refiere este concepto, y cuál es su importancia? Esta noción hace alusión a la producción de humanidad del hombre en su aspecto civilizado tal como lo conocemos, es decir, el hombre ya cualificado y dotado de politicidad. En este sentido, a partir de la visión de Prometeo y Pandora se puede plantear la posibilidad de esta producción en cuanto con ella, el hombre ya desligado de los dioses, está destinado

Euménides y Medea: El rol de la mujer y la stásis en la política trágica

al trabajo y al matrimonio, estructuras propias de la civilización y que inauguran la historicidad. Se podría entonces vislumbrar la importancia de este mito que, si bien se ha interpretado a partir de una concepción peyorativa de la mujer y lo femenino, entraña un análisis interpretativo que apunta una lógica mucho más profunda: la creación de humanidad y de historicidad. Si con la mujer comparece el trabajo como una penuria del hombre, no sólo se establece la estructura económica de la sociedad, que en Atenas toma la particular forma de una esclavista, sino que éste ahora es definido como algo necesario para el desarrollo de la comunidad. Como bien relata Hesíodo, cuando los hombres estaban vinculados a la divinidad, no había necesidad de trabajo pues las cosas aparecían de la tierra, todo estaba a la mano. Sin embargo, al esconder la *bíos*, Zeus esconde el sustento necesario para la reproducción social y por ende, la política es creada como arte para satisfacer esta nueva necesidad. Así “la paradoja consiste en que “los hombres” no acceden verdaderamente a la condición humana hasta que llegan a ser *andres*, una mitad de la humanidad” (Loraux, 2012, p. 15).

La tragedia y revolución que implica Pandora es la creación de un nuevo régimen de politicidad, historia y humanidad. Ella no es sólo la que entrega todos los males, sino la que posibilita la configuración humana del orden artificial de la política y todo lo que ello implica. Bajo esta interpretación, la mujer toma un rol capital en la constitución de lo político y la civilización, el rol que le había sido negado al remitirla al ámbito privado del *oikos* bajo el dominio del poder familiar del hombre. Sin embargo, una pregunta subyace a esta lectura: si se considera la importancia del rol de la mujer en esta línea interpretativa, ¿por qué se le es negada la capacidad discursiva, porqué se le relega a la vida biológica cuando es en virtud del imaginario que comparece con su introducción en la polis que se puede hablar de ciudadanía, civilización y política? Se podría proponer como hipótesis de respuesta el análisis del rol femenino en la tragedia, en donde lo trágico desemboca en las acciones logran un alcance político y un umbral en donde la racionalidad –aparentemente- no tiene cabida.

2.- El rol de la *stásis* en las Erinias/Euménides y Medea: el *oĩkos* desbordado o el lugar de lo impolítico.

¿Cuál es la importancia de la categoría de *stásis*? ¿Por qué enfocar el análisis en este concepto? *Stásis* como sustantivo proviene del verbo *hístemi*, que remite tanto a la idea de una posición y por ende inmovilidad, pero al mismo tiempo, significa guerra civil, conflicto interno, sedición. Loraux realizó numerosos análisis en pos de dilucidar el rol de este concepto en una lectura política que tiene como fin connotar el hecho fundamental de que la *stásis* es connatural a lo político, pero que en Grecia esta realidad fue ocultada bajo la hegemonía del pensamiento de lo uno, haciendo olvidar la división como hecho fundamental. La descripción del escudo de Aquiles en el canto XVIII de la *Ilíada* de Homero, pone en evidencia la división; por una parte, la ciudad de la paz, de las instituciones y la familia, mientras que, por la otra, está la ciudad de la guerra. La ciudad una tiene en sí misma, ambos elementos. Este análisis se centra principalmente en los registros de Tucídides y Platón. Bajo esta óptica, pensar la guerra civil y elaborar una teoría respecto de ella implica no sólo un ejercicio interpretativo sino, además, uno intertextual, buscando referencias ocultas o de difícil traducción, en virtud de que se ha implementado el olvido en la memoria de Atenas. Si la *stásis* se origina como un conflicto familiar que reside en el *oĩkos*, es decir en la esfera privada, en donde el enemigo no es sino ese otro que dentro de la *polis*, se considera un hermano, un conciudadano, en donde el vínculo si bien no es sanguíneo, sí es territorial. Sin embargo, el olvido puede no totalizar todas las formas de expresión literarias e históricas, en base a este posible vacío es que se analizarán las tragedias mencionadas como posibles manifestaciones latentes de esta comprensión política, en donde la figura femenina como lo trágico, permite la implosión de la *stásis*.

La metamorfosis de las erinias ante el peligro de la stásis: negación de lo político.

Es conocida la propensión de Esquilo hacia el orden y la justicia, estableciendo en sus tragedias la imposición de la ley por, sobre todo, en una actitud conservadora. Sin embargo, en la *Orestíada*, el conflicto toma un rol central, principalmente en la última obra: *Las euménides*. Esta tragedia mienta el conflicto que acontece entre las Erinias, impulsadas por Clitmenestra, y Orestes, matricida alentado por Apolo, enfrentados en un juicio por justicia a cargo de Atenea. Las erinias están de lado de la madre asesinada en cuanto se trata del homicidio por parte de un hijo a su madre, sangre de su sangre. Por el contrario, Orestes, impulsado por Apolo asesina a su madre para salvaguardar la honra de la familia por el crimen que ella y su amante realizaron: la muerte del padre, Agamenon. Las erinias se caracterizaban por acechar criminales y dar justicia a las leyes, sin embargo, eran temidas por su poder. Arremeten contra Orestes en virtud del hecho realizado, más no consideran los atenuantes y el contexto que llevó a la acción, argumento utilizado por Apolo para defenderlo. Sin embargo, cuando el fallo es positivo para Orestes, las Erinias colapsan y ponen en cuestión su rol, viendo la posibilidad de su exilio ante la disminución de su poder o acechar a la ciudad tal como Atenea augura: “y, si no ganan en el asunto, inmediatamente de haber caído a tierra desde el interior de su pecho, se irá extendiendo su veneno, insoportable, eterna peste” (Esquilo, 2006, p. 302), se trata aquí de la *stásis*. Las erinias como garantes de esa justicia ciega y que no olvida, no conoce límites en su proceder, al ver la absolución de Orestes –quien, habiendo derramado la sangre de su propia madre, no sólo da fin a un conflicto familiar, sino que politiza el *oîkos* y lo hace desbordar hacia la esfera pública, dejando sin cabeza el gobierno de la *polis*—comparece la ambigüedad que encarna su figura: arremeter contra toda la polis, o bien seguir la vía abierta por Atenea. Ahora bien, ¿por qué las erinias no concurren ante todo homicidio o muerte, porqué eligen el caso de Clitmenestra? Aquí se revela la cualificación de la

muerte en el mundo antiguo, que siguiendo a Tucídides en su *Discurso fúnebre de Pericles*, tiene diversos sentidos.

En *La Guerra del Peloponeso* hay un lugar para la *belle mort* y otro para el desencadenamiento del asesinato, y esta distribución concuerda rigurosamente con la ortodoxia de las representaciones civiles. Modelo de valor, la muerte gloriosa ha sido exaltada en el libro II, en la oración fúnebre (*epitáphios*) de Pericles, mientras que con las matanzas de Corcira, en el libro III, el asesinato ocupa el primer lugar en el escenario. Entonces es cuando, en la lengua del historiador al igual que en la historia de las ciudades, la guerra civil implica la aparición de <<todas las formas de muerte>> y si, por un notorio efecto de eco, los capítulos 82, 83 y 84 concluyen, todos ellos, con <<ellos estaban acabados>> (*diephtheíronto*) como si fuera la constatación de lo inevitable, en el énfasis retórico de esta repetición hay que percibir algo bien distinto a una casualidad. (Loroux, 2008b, p. 111)

Está la *belle mort*, aquella en que se muere en pos de la *polis*, teniendo su muerte sentido al luchar contra el extranjero para reivindicar la patria, siendo digna de honores y elevada en tanto que su muerte ha contribuido a defender lo propio. Está también la muerte común, pero el asesinato y en este caso particular, el matricidio, constituyen la antípoda de la *belle mort*: “Para Tucídides, al igual que para el Esquilo de las *Euménides*, la muerte odiosa, reducida a la brutalidad del hecho, es la última palabra de la *stásis*” (Loroux, 2008b, p. 111). La muerte odiosa, la muerte entre conciudadanos, entre personas de la misma sangre es odiosa y representa el germen de la inestabilidad: de allí la insistencia de Atenea de lograr poner a las erinias del lado de la ciudad, cumpliendo ella el rol de defensora de ésta ante los enemigos externos.

Las erinias constituirían ese aspecto conflictual no por su vinculación con la justicia, sino por la forma en que la ejercen, de manera ciega y como venganza, en ellas hay un aspecto de locura que se manifiesta

Euménides y Medea: El rol de la mujer y la stásis en la política trágica

en su etimología, y que, dependiendo de la cosmogonía, tiene caracteres diferentes. Esquilo las caracteriza de la siguiente forma:

Creemos que con rectitud administramos la justicia. Contra el que nos presenta las manos limpias, nunca nuestra cólera se precipita, y pasa sin daño toda su vida. Pero, cuando alguno, como este varón, tras haber cometido un delito, oculta sus manos manchadas de sangre, como firmes testigos de los que a sus manos murieron, aparecemos ante su vista y nos ponemos a su lado para hacerle pagar hasta el fin la sangre vertida. (2006, p. 295-296)

En la lectura que hace Hesíodo la genealogía de las erinias responde al mito de la castración de Urano: “Pues cuantas gotas de sangre salpicaron, todas las recogió Gea. Y al completarse un año, dio a luz a las poderosas Erinias, a los altos Gigantes de resplandecientes armas, que sostienen en su mano largas lanzas, y a las ninfas que llaman Melias sobre la tierra ilimitada” (2006, p. 79). y finalmente, en la visión de Apolodoro:

Entonces Gea, afligida por la pérdida de los hijos confinados en el Tártaro, convence a los Titanes para que ataquen al padre y proporciona a Crono una hoz de acero. Ellos, todos excepto Océano, lo atacaron; Crono cortó a su padre los genitales y los echó al mar: de las gotas de la sangre vertida nacieron las Erinias, Alecto, Tisífone y Megera. Y después de destronar a Urano hicieron volver del Tártaro a sus hermanos y entregaron el mando a Crono. (1985, p. 40)

Pero más importante aún, es el origen que le da Esquilo en esta misma obra: “Corifeo.- En pocas palabras, hija de Zeus, vas a enterarte de todo. Nosotras somos las tristes hijas de Noche. En nuestra morada, bajo la tierra, somos llamadas <<Maldiciones>>”. (2006, p. 299).

A su cargo está el mundo de los hombres, para que se rija la ley (*nómos*), pero el fallo al ser a favor del mortal, vislumbra un cambio en la concepción de justicia. Hay leyes establecidas a cumplir, sin embargo, el espectro de la justicia no se aboga a la literalidad de ésta,

sino que implica la consideración del contexto, y por tanto, cabe la interpretación: el espíritu de la ley. Por ello, no se trata que las Erinias estén equivocadas sino más bien que avalan una consideración más arcaica y vengativa, ellas las implacables hijas de la Noche, como las demás hijas de esta deidad, tienen un componente oscuro, no es la justicia, sino el castigo implacable ante problemas morales. La transformación de estas divinidades en euménides (en donde el prefijo *-eu*, alude a algo bueno o alegre) implica un cambio no en su acción sino en su campo de acción. Si su rol consistía en cumplir a ley implacablemente en una función completamente jurídica, después se les otorga la capacidad de ser las protectoras de la ciudad, es decir, pasan a al campo de acción político ligado directamente al tema en cuestión: su mayor consigna no es la justicia como venganza, sino la justicia entendida como armonía en el intento de evitar la *stásis*. Atenea ofrece un pacto: instalarlas en el centro de la *polis* al costo de su protectorado.

Tú tendrás una sede honrosa junto a la morada de Erecteo y conseguirás de las procesiones de los varones y las mujeres lo que jamás podrías lograr de otros mortales. Tú, en cambio, no arrojes contra este país piedras de afilar que arrastran consigo la sangre, con daño para las entrañas de la gente joven, cuando se encuentra enloquecida por resoluciones que no causa el vino. Tampoco arranques a los gallos sus corazones para implantarlos en mis ciudadanos, ocasionando un Ares interno en la raza pleno de mutua arrogancia. ¡Que la guerra sea sólo exterior –nunca es difícil su presencia- y que en ella exista un apasionado amor por la gloria! (Esquilo, 2006, p. 317).

El temor a la guerra civil que bien analizó Nicole Loraux, se hace evidente en este fragmento. Si el temor que representa la *stásis* es la disolución de lo político –en el sentido fraternalista-, el rol de las euménides se torna impolítico. Ellas han de evitar la *stásis*, es decir, han de negar la comprensión de la conflictualidad como parte ínsita de lo político, han de negar su movimiento. Su garantía es la de ser aval

Euménides y Medea: El rol de la mujer y la stásis en la política trágica

de una concepción política estática que quiere ver el peso de la tradición perdurar en el tiempo, lo que Loraux denomina la ideología de lo uno. Como protectoras de la *polis*, permitirían la paz pero al mismo tiempo, en cuanto se tornan erinias, pueden generar la peste más tormentosa. Este rol ambivalente es el que Atenea busca eliminar, busca la *stásis* como posición: posicionar a las erinias sólo como euménides, permitiendo no la armonía sino la mismidad de la ciudad, eliminando la división constitutiva que ella implica.

La tragedia no trata del funcionamiento político de la ciudad en paz consigo misma, el cual tampoco será evocado hasta el final: Atenea ha creado el Aerópago para vigilar la ciudad dormida; las Erinias se encargan de garantizar la fecundidad de Atenas; el “pueblo”, por fin, es designado insistentemente como *stratós* (ejército), como si su misión no fuera otra que pelear afuera de la ciudad. Para resumir, se trata de cómo ser un buen ciudadano o, mejor dicho, de cómo, entre la prohibición de la *stásis* y la exaltación de la guerra extranjera, se pierde lo político (Loraux, 2008a, p. 30).

Las erinias cumplen un rol impolítico en cuanto euménides y político como erinias, por ende, en ellas se alberga el germen de la división, peligro de *stásis*. Esquilo será uno de aquellos que pondrá en evidencia el temor a la *stásis* y la idea de su prohibición: “¡Que jamás ruja en esta ciudad la discordia civil, siempre insaciable de desgracias!” (2006, p. 321). Lo trágico de esta obra no reside tanto en el juicio contra Orestes como en el peligro que se embarga en las Erinias, en cuya manía y oscuridad desata las pestes más tenebrosas, pero en cuanto benévolas a la *polis*, la defienden de la *stásis*. En cuanto encarnación del conflicto ella cumple el rol doble de ser una figura política e impolítica que responde a este deseo de olvido: relegar la *stásis* es apelar a las euménides y su culto, mientras que las erinias son las detestables que permiten del derramamiento de sangre amiga.

Medea: la politización del *oĩkos*.

La fama que ha adquirido el trágico Eurípides es conocida: el exceso de pasión y lo chocante de sus obras lo llevó a ser considerado como la degeneración de este género literario. Sin embargo, y quizás como contracara a esta postura, en su *Medea* el conflicto trágico encuentra su raíz no sólo en la mujer, sino en la conflictualidad de la *stásis*, haciendo vislumbrar la tragedia con mayor esplendor. La trama se aboca a esta mujer hechicera, dejada por su esposo Jason para casarse ahora con Glauce, hija de Creonte, soberano de la tierra. En virtud de esto, ella traza una venganza no sin dudar: matar a la nueva esposa y su padre, y asesinar a sus hijos para vengarse de Jasón. No obstante, el celo de la mujer ante esta situación, el motivo de la realización de estos actos parece responder además a dos cuestiones: la validez del juramento y validar su honra ante sus enemigos, es decir, se trata de no renunciar a aquello que para ella es irrenunciable, se trata de su dignidad. Lo que se consideró locura peyorativamente, no es más que el desenlace de una lógica trágica: una lógica que no tiene fundamentos racionales, sino que bordea con aquello incomprensible. El acto infanticida y el asesinato a los soberanos no tiene por qué tener un fundamento racional, en sus constantes dudas respecto de sus planes se evidencia la pugna entre razón y el sentimiento trágico, ese sentimiento que inunda y que desborda el ámbito del *oĩkos* y lo politiza. Medea en una especie de soliloquio, entre los versos 365 y 409 se pone a sí misma en el centro de la reflexión, especulando sobre sus actos y la racionalidad de éstos, pugna en la cual, en virtud de los hechos, venció la pasión. Cuestión que no se agota en estos versos, sino que, ante la inminencia de los actos, vuelve a cuestionarse en los versos 1040-1048, es decir, es una pugna constante que recorre toda la trama de sus actos. El problema radica aquí en una concepción de lo privado que abarca dos *oĩkos*, el de Medea y su familia, y el nuevo de Jasón con Glauce, destinado por Agamenon. El hogar transgredido se politiza en virtud de las acciones de Medea. Su personaje erige entonces una feminidad que se ofusca a mantenerse en privado, ella toma un rol que, propio de la masculinidad en esa época, quiere

Euménides y Medea: El rol de la mujer y la stásis en la política trágica

revancha por lo perdido, de la misma forma en que Agamenón va en busca de Helena a Troya en la *Ilíada*, permitiendo la destrucción de ésta, ella busca ya no reapropiarse de lo suyo, sino dejar caer en desgracia a quienes han permitido esa acción: puede analogarse el rol masculino de Agamenón al de Medea, pero sabiendo ella su condición de mujer, utiliza la femeneidad para obtener lo que ella desea. Nuevamente es la muerte odiosa la que acontece en el seno de la *polis*, nuevamente la división en el centro de la ciudad, que, habiendo comenzado como un conflicto esencialmente familiar, se desborda al ámbito público de la *polis*.

“Corifeo.- ¡Terrible es la cólera y difícil de sanar, cuando suscita discordia entre seres queridos!” (Eurípides, 2006, p. 134). Este conflicto familiar es el núcleo de la *stásis*, el sentimiento trágico viene de la consanguinidad, de los lazos matrimoniales o de los entre conciudadanos, que al habitar la misma tierra se entienden como hermanos. Medea tiene el alma dividida, cosa que permite la implosión del conflicto:

[...] En cuanto a mí, este acontecimiento inesperado que se me ha venido encima me ha partido el alma. Todo ha acabado para mí y, habiendo perdido la alegría de vivir, deseo la muerte, amigas pues el que lo era todo para mí, no lo sabéis bien, mi esposo, ha resultado ser el más malvado de los hombres (Eurípides, 2006, p. 123).

Medea es esa ambigüedad que se presenta en la ruptura, tanto entre los géneros del alma siguiendo la descripción de Platón de *La República*¹ como en el orden fáctico de la realidad. Pero su rol pertenece al ámbito cerrado del *oïkos*, y sus acciones logran desestabilizar las nociones espaciales y territoriales que en Grecia estaban establecidas. Jean-Pierre Vernant remite a las figuras de Hestia y Hermes para configurar el horizonte espacial de la *polis*, cuyos significados religiosos tienen un sentido práctico y económico. Ambos dioses están ligados no por parentesco ni protectorado sino

¹ Cfr. Platón, *Diálogos...* Op.cit.

por su rol funcional: ambos remiten al hogar, sin embargo, de formas diferentes. A Hestia le corresponde la inmovilidad del hogar doméstico, en palabras de Vernant: "Pero Hestia no constituye solamente el centro del espacio doméstico. Fijado al suelo, el hogar circular es como el ombligo que enraíza la morada en la tierra. Es símbolo y prenda de estabilidad, de inmutabilidad, de permanencia" (1973, p. 137); mientras que, a Hermes, que en cuanto mensajero encarna la movilidad, le está remitida las puertas en cuanto puntos de conexión entre lo público y lo privado. Si a Hestia le corresponde lo cerrado e interior, que se vincula con la tierra, Hermes tiene el carácter contrario, la movilidad. "Se puede decir que la pareja Hermes-Hestia expresa, en su polaridad, la tensión que se señala dentro de la representación arcaica del espacio" (Vernant, 1973, p. 139). Hay una cartografía de lo público y lo privado que responde a esta lógica, de allí radica la importancia del *oïkos*, que no es sólo hogar sino vínculo territorial y consumación de la estabilidad. Pero esta división también remite a la división de los sexos: a las mujeres el espacio privado del hogar, y a los hombres el del movimiento entre el *oïkos* y la *polis*. En esta cartografía hay un aspecto elemental y que es crucial para comprender la tragedia eurípidea:

Hestia nos parece tener, en efecto, por función específica, la de poner de manifiesto la "incomunicabilidad" de los diversos hogares: enraizados en un punto definido del suelo, no podrían nunca mezclarse, sino que permanecen "puros" hasta en la unión de los sexos y la alianza de las familias. (Vernant, 1973, p. 160)

Esta incomunicabilidad es la que ha roto Jasón al esposar a Glauce, Hestia ha sido pasada a llevar, y Medea representa esa potencia que se eleva y desestabiliza esta cartografía para afirmar un conflicto familiar como uno político. No obstante, hay repercusiones mayores y que, en la lectura de Giorgio Agamben comparecen como una crítica a la de Loraux:

Euménides y Medea: El rol de la mujer y la stásis en la política trágica

Podemos ahora tratar de responder a la pregunta “¿Dónde está la stasis?, ¿cuál es el lugar propio de la guerra civil?” La *stasis* –según nuestra hipótesis- no se sitúa ni en el *oikos* ni en la *polis*, ni en la familia ni en la ciudad: ella constituye una zona de indiferencia entre el espacio impolítico de la familia y el espacio político de la ciudad. Pasando este umbral, el *oikos* se politiza e inversamente, la *polis* se “economiza” es decir, se reduce al *oikos*. Esto significa que, en el sistema político griego, la guerra civil funciona como un umbral de politización o despolitización, por el cual la casa se excede en la ciudad y la ciudad se despolitiza en la familia. (2015, p. 23).

Medea es la que logra generar esa zona de indiferencia entre ambas esferas ahora escindidas. No se trata de la mera separación o de la politización del *oikos*, sino que ésta permite, además, una despolitización de la *polis* generando un nuevo campo de acción que no remite a las lógicas establecidas, y que por ende, podríamos aducir trágica, en tanto el *nómos*, el *lógos* y el *ethos* quedan inoperantes, tornándose ella un personaje no sólo trágico sino agente de una politicidad que atenta contra el concepto de representación e institucionalidad.

3.- La trágica stásis, notas para una lectura contemporánea. La tanatología devenida tanatopolítica.

Si –bajo las hipótesis planteadas anteriormente- la comunidad se erige en virtud de la carencia originaria que es la finitud, la mortalidad plantea una tanatología. El estar definidos por la muerte puede mentar un aspecto positivo en cuanto permite al hombre la creación y la cultura, es decir, la concepción del hombre como animal protésico como afirma Bernard Stiegler, pero, además, puede tener un devenir negativo en cuanto la muerte considerada como categoría política –en virtud de la inserción de la distinción entre *bíos* y *zoé*-, puede ser manipulada en el orden estatal como el poder de dar muerte, es decir, bajo la definición de soberanía. Instalarse en este plano, es situarse

en un análisis biopolítico, pero más aún, tanatopolítico como administración de la muerte. Si la tragedia y la figura femenina alteraban la espacialidad de la ciudad, si Medea asesina a Glauce, Creonte y a sus hijos, y las Erinias pueden procurar la *stásis* ocasionando la muerte odiosa entre los ciudadanos, el tema particular aquí es la muerte. Pero lo que importa aquí es el estatuto de ésta: si la muerte permite configurar el horizonte de sentido de la comunidad, si en estas tragedias, ambas figuras dan o permiten el dar muerte, este poder no reside en una concepción de soberanía ni de administración económica. Este “dar muerte” responde a una lógica trágica no entiende ni comulga con la del poder y la representación. Medea al asesinar a Glauce y Creonte no toma el poder, sino que con ello logra disolver el *oîkos* que se había agenciado al suyo, con eso, toma autonomía y logra revalidar su dignidad. Las erinias son remitidas por Atenea a un rol benéfico en las *polis*, cuidando a la ciudad de la muerte odiosa que se da en época de guerra civil. Tanto Medea como las Erinias dan a lugar la *stásis*, politizan y despolitizan dejando lugar a este espacio de indiferenciación, pero que no responde a aquel espacio de indiferenciación entre violencia y derecho en donde la soberanía toma lugar, por ende, no se trata de biopolítica. Tal como bien analiza Agamben, el fenómeno biopolítico se inserta en la modernidad, tras lo cual, y que, siguiendo el análisis de Esposito a partir de los lineamientos de Foucault, en el siglo XX con la introducción del racismo y el nacionalismo se transformará, en una lógica inversión respecto de la importancia del concepto de vida y sobrevivencia, en una tanatopolítica. Si la biopolítica y la tanatopolítica remiten a lógicas del poder estatal, el siglo XX enmarcará una nueva tragedia, en donde la violencia internalizada en la comunidad a través del derecho –siguiendo aquí la tesis de Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia* (2010), y posteriormente, por Roberto Esposito en *Immunitas* (2009)- logrará implosionar la débil frontera que diferencia la violencia legal y extra-legal. En cuanto se ha introducido la calculabilidad y los procesos de racionalización, todo elemento percibido bajo esta óptica, deviene instrumento, generando una escisión al mismo tiempo que una manipulación. Si la violencia

Euménides y Medea: El rol de la mujer y la stásis en la política trágica

constituye tanto el afuera como el adentro del derecho, y si “[...] el derecho no es más que un pasaje interno a la violencia: su racionalización” (Esposito 2009, p. 48), lo político estaría centrado en la conservación de un orden desigual, que sólo opera en virtud de fines y de una concepción historicista de progreso, que utiliza a su convenir, la administración de la violencia como medio para asegurar su conservación. El derecho no opera tanto como protector de lo social sino como garante de su propia estabilidad y conservación. He allí la crítica de la violencia en el derecho positivo para Benjamin: su función separatoria no sólo de la violencia mediante una exclusión-inclusión, sino además y por lo mismo, de una separación entre derecho y justicia, para vincular el derecho con el poder. Cuestión que deja en evidencia que es el cuerpo, la nuda vida, el objeto del poder, es el cuerpo considerado como sustrato biológico, no la vida cualificada, que Agamben diferenció en su *Homo sacer* (2010): la *bíos* y la *zoé*.

Las guerras mundiales que, en Alemania tomó la tanatopolítica como administración de la muerte a la raza judía, se pueden analizar como *stásis*: allí conflictos particulares derivaron en conflictos mundiales, haciendo del globo un espacio de indeferenciación abiertos lisa y llanamente a la violencia. Violencia peligrosamente administrada, en cuanto que política y jurídicamente dejaron abierto un estado de excepción en donde el derecho implosionó y la violencia se totalizó en la esfera pública. Ahora bien, si se analizara la posibilidad de una guerra mundial hoy, la categoría más propia sería la de guerra civil, en virtud de la globalización y las lógicas supra-territoriales del capitalismo. El sentimiento trágico de esta visión no está sólo en el hecho de la muerte, sino en la forma racionalizada y administrativa de ésta.

Si el hombre se hace y hace la comunidad desde un horizonte tanatológico, y hoy, la tanatopolítica es el poder de dar muerte administrativamente como política estatal, hay un devenir conceptual respecto del concepto de muerte que hace peligrar el lazo comunitario. Aun cuando, en principio la mortalidad se erige como forma creativa, la muerte ya no toma su importancia como tal, es decir, como

fundamento. Más bien, se erige como problema político en cuanto es introducido al orden de las políticas públicas. Aun cuando para Esposito, “el Estado es la des-socialización del vínculo comunitario” (2012, p.66), la muerte como horizonte de sentido y creación, se transforma en política pública para establecer un nuevo orden erigido ahora en ocasión del paradigma capitalista. Se podría concluir, bajo esta lectura interpretativa, que el horizonte tanatológico abierto por Prometeo y Pandora, permitiendo establecer las nociones de espacialidad que se alteraban en la consideración de la tragedia como *stásis*, hoy devienen en la reconsideración del concepto de tragedia ya no a partir de este horizonte que comprende al hombre como ser-para-la-muerte desde la creatividad de la prótesis, sino desde una tanatopolítica que se instaura cuando el capitalismo adquiere poderío en la esfera política-estatal. Esto no implica eliminar el conflicto como parte connatural de lo político, sino instaurar como política pública la administración de la muerte, lo cual ya no responde a la *stásis* como sedición y guerra civil –desprendida de conflictos en el orden humano del espacio público y privado-, sino a la instauración de un nuevo régimen que responde a las leyes del mercado y la producción. La muerte es ahora pensada sólo desde un régimen programático de calculabilidad, en donde actualmente ya se puede anticipar la cantidad de muertos por tal o cual razón, en un plazo determinado. Este mismo hecho, la estadística que se acuña para remitir a un problema político-social, implica que la administración y burocracia ha logrado abrir sus puertas a un nuevo mercado que reconfigura las formas de pensar la sociedad y lo común, al introducir la muerte dentro de la lógica del mercado.

Euménides y Medea: El rol de la mujer y la stásis en la política trágica

Referencias bibliográficas

- Agamben, G (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos. Traducción de Antonio Gimeno Cuspina.
- Agamben, G (2015). *La guerre civile. Pour une théorie politique de la stásis*. France: Éditions Points. Traduit de l'italien par Joël Gayraud. (Traducción propia)
- Apolodoro (1985). *Biblioteca*. Madrid: Ed. Gredos. Traducción de Margarita Rodríguez de Sepúlveda
- Benjamin, W (2010). "Para la crítica de la violencia" en *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: El cuenco de plata. Selección y traducción de H. A. Murena.
- Esposito, R (2012). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Traducción de Carlo Rodolfo Molinari Marotto.
- Esposito, R (2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de Luciano Padilla López.
- Esquilo (2006). *Tragedias*. Barcelona: Ed. Gredos. Traducción de B. Perea.
- Eurípides (2006). *Tragedias. Vol. I*. Barcelona: Ed. Gredos. Traducción de A. Medina, J.A. López Pérez y J.L. Calvo.
- Hesíodo (2006), *Obras y Fragmentos*. Ed. Gredos: Barcelona.
- Kerényi, K (2011). *Prometeo [IV] Interpretación griega de la existencia humana*. Madrid: Sextopiso.
- Lidell & Scott (1958). *Greek English Lexicon*. Great Britain: Oxford at the clarendon press.
- Loroux, N (2008a). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Katz Editores. Traducción de Sara Vassallo.
- Loroux, N (2008b). *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Ediciones Akal. Traducción de Ana Iriarte.