

ODDONE LONGO

EL UNIVERSO
DE LOS GRIEGOS

ACTUALIDAD Y DISTANCIAS

TRADUCCIÓN DEL ITALIANO
DE STELLA MASTRANGELO
CORREGIDA POR JOSÉ VIVAR

BARCELONA 2009



ACANTILADO

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
I. Hipólito y Fedra entre palabra y silencio	13
II. El hijo de la amazona: mito y biología	40
III. La doncella de Epidauro. Anatomía de dos travestis	66
IV. Risueñas hienas calumniadas...	80
V. Las reglas de la caza en el mundo greco-romano	96
VI. Curtidores y cultura	122
VII. La mano y el cerebro: de Anaxágoras a Leroi-Gourhan	147
VIII. <i>Parsimonia in fundo</i> : variaciones sobre un tema de Hesíodo	166
IX. Sociedad y economía en Aristófanes	184
X. La economía griega: ¿mundo del más o menos o universo de la precisión?	208
XI. Masacre en Micaleso (y en otros sitios)	239
XII. El héroe, la armadura, el cuerpo	264
XIII. Ondas y/o corpúsculos. La luz entre Aristóteles y Epicuro	302
XIV. La luz en la óptica de los griegos	318
XV. El agua del filósofo	333

xvi.	Agua en el vino griego	350
xvii.	La condonación del tirano. Política urbanística de los pisistrátidas	376
xviii.	Espacio de conquista y espacio arquitectónico en el Imperio romano	395
xix.	Aquella columna de Sunion. Forma y fragmento en Carlo Diano	419
xx.	El último viaje de Odiseo	436
	<i>Procedencia de los textos reunidos en este volumen</i>	457
	<i>Índice de autores y obras anónimas</i>	459
	<i>Fuentes</i>	467

I
HIPÓLITO Y FEDRA ENTRE
PALABRA Y SILENCIO

Fedra inolvidable.

G. D'ANNUNZIO, *Fedra*

En la célebre invectiva contra el sexo femenino que Hipólito pronuncia, después de enterarse por la nodriza de la insana pasión que Fedra siente por él, hay un pasaje que merece más atención de la que hasta ahora ha recibido de los críticos. Hipólito expresa su esperanza de que se instaure para las mujeres un régimen de segregación dentro del espacio doméstico, tendente a suprimir cualquier posibilidad de comunicarse, tanto dentro como fuera del *oîkos*:

A una mujer nunca debería acercársele una sirvienta; fieras que muerden pero que no pueden hablar deberían habitar con ellas, para que no tuviesen ocasión de hablar con nadie ni recibir respuesta alguna. Pero la realidad es que las malvadas traman dentro de la casa proyectos perversos y las sirvientas los llevan fuera de la misma.¹

Para los griegos, la mujer confinada de por vida dentro de la casa, para que se hable de ella lo menos posible—no sólo mal, sino tampoco bien—, es un modelo cultural que se da por sentado;² además, como reflejo de eso, se considera elogiabile y deseable el comportamiento de la mujer que

¹ Eurípides, *Hipólito*, vv. 645-650.

² Véase, por ejemplo, Tucídides, II 45.2 (del epitafio de Pericles): «Vuestra reputación (*dóxa*) será grande, y será grande la de aquélla cuyas virtudes o defectos anden lo menos posible en boca de los hombres».

sabe observar la regla del silencio.³ Aquí tenemos algo más preciso y más perentorio: incluso en el interior de la casa, donde debe estar confinada, la mujer debe ser aislada de cualquier contacto humano: es preciso suprimir cualquier posibilidad de comunicarse con otros. Vivirá en compañía de los animales, de esos compañeros «mudos» del hombre, ya sean salvajes o domésticos, y ya no habrá sirvientas ni nodrizas, sus confidentes, que funcionen como intermedias y conexiones entre el «interior» (*éndon*) y el «exterior» (*éxo*), entre la intimidad secreta de la casa y la publicidad de la calle y la plaza, entre lo familiar y privado y lo político y público.

Ese aislamiento comunicativo viene a complementar el cuerpo principal de la «utopía» de Hipólito, que contempla la eliminación de la mujer como instrumento de reproducción biológica (los hijos se comprarán en los templos de los dioses, que funcionarán como una especie de «bancos de semen») y la «liberación» de la casa del hombre del componente femenino («y vivir en casas libres de mujeres»).⁴

Pero lo esencial para nosotros es el proyecto de suprimir la comunicación verbal: porque el *Hipólito* de Eurípides es un drama que versa por entero sobre el poder de la palabra y sus invencibles contradicciones, dentro de un complejo sistema de correspondencias y de oposiciones que aquí intentaremos desenredar al menos en sus rasgos esenciales.

³ El *Áyax* de Sófocles expresa esta norma de forma lapidaria (v. 293): «¡Mujer, el silencio es un adorno en la mujer!» (γύναι, γυναιξί κόσμον ἢ σιγή φέρει).

⁴ Vv. 623-624: ἐν δὲ δώμασιν | ναίειν ἐλευθέροισι λειῶν ἄτερ. Para la exclusión de las mujeres del proceso reproductivo véase también *Medea*, vv. 573-575. Sobre estos dos pasajes de Eurípides, y sobre el problema que proponen, nos detenemos largamente en «El hijo de la amazona», en este libro, pp. 41-67.

Y, para comenzar, diremos de inmediato que la posición de Fedra, su actitud a lo largo de todo el curso de los acontecimientos del drama, no parece estar en absoluto en contradicción con los principios enunciados en el monólogo de Hipólito; más bien concuerda con ellos que Fedra, al comienzo de la tragedia, escoja la segregación⁵ y el silencio. Encerrada en sus aposentos, Fedra se niega a hablar, resistiéndose hasta el límite de lo posible a los ruegos de la nodriza para que le revele su secreto. Y cuando, con la fuerza coactiva del acto de súplica, la nodriza logra arrancar a su ama el arcano de su pasión por el hijastro, Fedra le prohíbe con la mayor firmeza difundirlo (v. 520). Finalmente, después de que la nodriza hable, llevando el amor de Fedra fuera de los muros de la casa y al conocimiento del propio interesado, la reina lanzará su maldición contra la indiscreta (v. 708 y ss.). Por lo tanto, el comportamiento de Fedra está totalmente de acuerdo con las normas, por utópicas que sean, enunciadas por Hipólito en el pasaje señalado anteriormente.

Pero hay más: la misma ansia de evasión y de fuga que invade a Fedra en la escena inicial no hace más que repetir los términos del «proyecto» de Hipólito (v. 208 y ss.):

¡Llevadme al monte! Iré hacia el bosque y caminaré entre los pinos, donde corren los perros matadores de animales, persiguiendo a los ciervos moteados.

Es cierto que Fedra se evade de su reclusión doméstica, pero su anhelo de fuga es hacia los montes, los bosques, las fuentes incontaminadas, hacia el espacio ocupado por esas «fie-

⁵ El propósito de Fedra es «mantener su cuerpo dentro de la casa» (δέμας ἐντὸς ἔχειν οἴκου), v. 131.

ras» que Hipólito destinaba a las mujeres como compañía «muda», hacia un espacio salvaje, el espacio venatorio que es el mismo espacio de Hipólito, cazador.⁶ Para Fedra, salir «al descubierto», rompiendo la segregación, significa no ya insertarse en el espacio ciudadano, público, político de la ciudad de Trecén (que es, en cambio, el espacio de Teseo), al cual la mujer no tiene acceso, sino evadirse del encierro de la casa para penetrar directamente en el espacio salvaje, que es en sí, obsérvese bien, un espacio de la incomunicación.

Ese espacio es justamente, como decíamos, el espacio que habita Hipólito, el espacio de la soledad de Hipólito, que vive en él acompañado por sus perros (o sus caballos)⁷ y con su séquito de cazadores, y si se comunica con alguien es con la señora de los espacios salvajes y venatorios, Ártemis. En sus malévolas consideraciones del prólogo, Afrodita describe a Hipólito justamente, y no sin sarcasmo, como un joven que

⁶ Como observa G. Paduano («Ippolito: la rivelazione dell'eros», en R. Uglione [ed.], *Atti delle giornate di studio su Fedra*, Turín, s. f., pp. 57-77, en la p. 61), se trata de una evasión metafórica, en la que «la pasión que no se puede manifestar hacia Hipólito se manifiesta hacia el universo de Hipólito».

⁷ También los caballos pertenecen, en cierta forma, a la esfera de lo salvaje, puesto que deben ser domados y sometidos por el hombre (*cf.* Esquilo, *Prometeo*, v. 462). Los caballos de Hipólito, en contacto con el toro de Posidón, sufrirán al final del drama una regresión al estado salvaje: el furor que los domine será la causa de la muerte de Hipólito, que apelará en vano a la «mansedumbre» resultante de su «crianza» (v. 1240). Al final del episodio desaparecerán, del mismo modo que el toro (v. 1247 y ss.). Al respecto véanse las observaciones de C. Segal, «The Tragedy of Hippolytus: the Waters of Ocean and the Untouched Meadow», en *Harvard Studies in Classical Philology*, 70, 1965, pp. 117-169, en las pp. 144-147, así como Aristóteles, *Historia animalium* 488a 30 («todos los géneros que son domésticos subsisten también en estado salvaje, como por ejemplo los caballos», etcétera).

Por el verdoso bosque, siempre en compañía de la doncella, con rápidos perros extermina los animales salvajes de la tierra.⁸

Esa excesiva familiaridad con el espacio salvaje, esa frecuentación y devoción a la virgen cazadora aíslan a Hipólito de los circuitos normales de la comunicación y del intercambio social, en los cuales cabe también la circulación de las mujeres. La esfera a la que pertenece Hipólito es el *kômos* de cazadores que constituye su séquito (v. 55), y el grupo de coetáneos (*homélikes*) con el que se reúne; él mismo proclama su preferencia por los círculos restringidos, alejados de la multitud (v. 986 y ss.).⁹

Así, Hipólito parece renuente a aceptar de modo pleno el estatuto de ciudadano de Trecén (al que, por lo demás, como *nóthos* tiene acceso discutible) puesto que rechaza (*anaínetai*, v. 14) insertarse en la circulación de los bienes sociales (y la mujer es uno de ellos). A pesar de sus triunfos en la caza, en la perspectiva de la *polis* él se inscribe en la categoría de los cazadores fracasados.¹⁰

⁸ V. 17 y ss. Como observa W. S. Barrett en su comentario a *Hipólito* (Oxford 1964, *ad. l.*), el nexa *συνεῖναι γυναικί* al que recurre Eurípides para describir la «convivencia» de Hipólito con Ártemis, tiene habitualmente un valor sexual que aquí sería paradójico, dado que Hipólito está «en compañía» de una *parthénos* y él mismo es virgen. De ahí el oxímoron y el sarcasmo. Ahora véase también D. Susanetti, *Gloria e purezza. Note all'Ippolito di Euripide*, Venecia, 1997, pág. 25, que ve en la elección de Hipólito «el sustraerse a una relación normal con la sexualidad y con el universo femenino».

⁹ Cfr. R. P. Winnington-Ingram, «Hippolytus: a Study in Causation», en *Euripide (Entretiens Hardt, VI)*, Vandoeuvres-Ginebra, 1960, pp. 171-191, en la p. 184.

¹⁰ Cfr. G. Piccaluga, «Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura», en AA. VV., *Il mito greco*, edición al cuidado de B. Gentili y G. Paioni, Roma, 1977, pp. 33-48.

Fuera del círculo restringido de sus coetáneos, Hipólito no se comunica más que con Ártemis, pero es una relación de comunicación que desborda los confines de lo humano, como señala también Afrodita, que habla de «una relación excesiva para un mortal».¹¹ En eso Hipólito se siente único, aislado y también privilegiado; el suyo es un *gé-ras* que él no comparte con nadie (v. 84 y ss., Hipólito a Ártemis):

Yo soy el único de los mortales que poseo el privilegio de reunirme contigo e intercambiar palabras, oyendo tu voz aunque no veo tu rostro.

Y en cambio la moral común, o si queremos las normas sociales, prescriben la disponibilidad a ser *euproségoroi* (v. 95), es decir, accesible a la comunicación con todos y no sólo con una divinidad, que además es la diosa de los montes y las selvas.

Al mismo tiempo, la prolongada permanencia de Hipólito en una etapa «adolescente», cómo se demora en las prácticas de la caza, negándose a la integración en la ciudad, denuncian una detención, la falta de un paso incluso social al grupo de edad al que ahora pertenece:¹² al rechazar el cosmos de Afrodita, Hipólito alarga más allá de sus límites una adolescencia que las normas sociales, y también las biológicas, deberían hacer desembocar en la virilidad.

En este sentido, la abstinencia sexual (estrechamente vinculada a la solidaridad con Ártemis) que caracteriza a

¹¹ V. 19: μείζω βροτείας προσπεσὼν ὀμίλιας.

¹² Cfr. F. Zeitlin, «The Power of Aphrodite: Eros and the Boundaries of the Self in the Hippolytus», en P. Burian (ed.), *Directions in European Criticism*, Durham, N. C., 1985, pp. 52-111, 189-208, en la p. 56.

Hipólito es socialmente negativa, y en todo caso constituye un elemento de extrañeza, por su distancia frente a las reglas de la organización ciudadana, una transgresión de la ley de Afrodita, que es la ley misma de la reproducción biológica y cósmica, pero también social y política. Hipólito pagará esa transgresión incurriendo, a su pesar, en el extremo opuesto, ser acusado de haber cometido, o intentado cometer, un «exceso» sexual como el de unirse a una mujer (la esposa de su padre) con la cual tenía prohibida cualquier relación.¹³

Pero volvamos a Fedra. También aquí su relación—estructural—con Hipólito es a la vez de oposición y de paralelismo. Presa de una pasión inconfesable por su hijastro, ha decidido reprimirla y ocultarla, sepultándola en el silencio; y si no fuera por la intervención de la nodriza, Fedra se habría llevado su secreto a la tumba.

Abstinentes Hipólito, de una castidad que llega a ser transgresión social, moderada Fedra, que logra dominar su pasión sin manifestarla. Y si Hipólito, dedicado como está por entero a la esfera de Ártemis, practica su particular ascetismo, que lo mantiene alejado de las relaciones sexuales, un ascetismo análogo, aunque con diferente motivo, es el que pone en práctica Fedra: el ascetismo de la segregación, el silencio y el ayuno. Fedra no ha probado bocado «desde hace tres días», y el ayuno también es, obsérvese bien, una forma de incomunicación, que presenta analogías con el silencio.¹⁴

¹³ Cfr. Zeitlin, art. cit., p. 106 y ss., así como E. Pellizer, *Favole d'identità. Favole di paura*, Roma, s. f., p. 24.

¹⁴ Episodios similares de ayuno se encuentran en Eurípides, en el *Orestes*, donde al comienzo del drama el protagonista lleva cinco días sin comer ni lavarse y permanece envuelto en su manto en un jergón, alter-